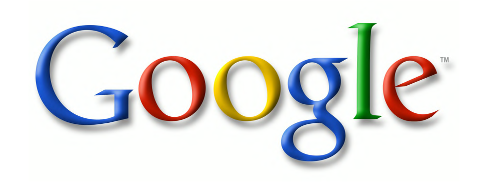
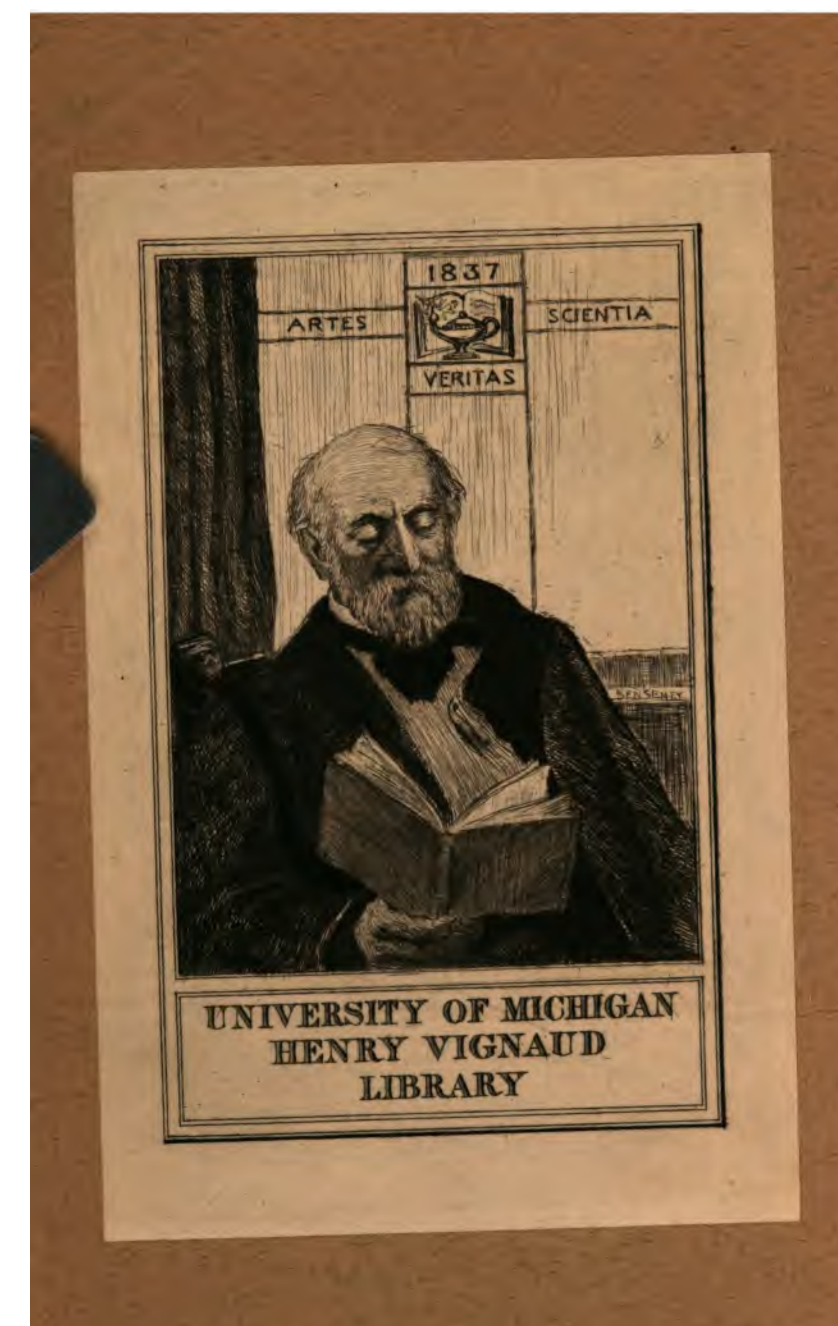



A
3 9015 00391 245 1
University of Michigan – BUHR


1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
UNIVERSITY OF MICHIGAN
HENRY VIGNAUD
LIBRARY


B
2392
.P5
1866
v.1

LA PHILOSOPHIE

DE

LA LIBERTÉ

LA PHILOSOPHIE

DE

LA LIBERTÉ

PAR

CHARLES SECRÉTAN

L'IDÉE

Edita doctrina sapientum templa serena.
LUCRÈCE, *D.N.R.*, II, 8.



SECONDE ÉDITION

PARIS

AUGUSTE DURAND | JOEL CHERBULIEZ
RUE CUJAS, 9 | RUE DE SEINE, 33

1866

NEUCHATEL. — IMPRIMERIE J. ATTINGER.

PRÉFACE

LE POSITIVISME ET LA MÉTAPHYSIQUE

> « On ne doit pas être étonné de rencontrer fréquemment le déplorable spectacle d'intelligences éminentes sur certains points déterminés et presque puériles sur un grand nombre d'autres non moins importants. »
>
> AUGUSTE COMTE.

L'ouvrage dont on soumet la première partie au public, pourrait être appelé un essai de philosophie positive, fondé sur l'indépendance de la morale. Publiée en 1848, la première édition était épuisée depuis longtemps, mais l'auteur en différait la réimpression dans l'espoir toujours ajourné d'une révision fondamentale. A la fin, sentant l'entreprise supérieure à ses forces, il se résigne à reproduire avec de simples améliorations de détail un travail dont la pensée reste actuelle, quoique la forme en ait quelque peu vieilli.

Dans ce volume et dans le style même de la conception qu'il expose, l'idéalisme spéculatif tient

plus de place qu'il n'était nécessaire. Aujourd'hui, cette philosophie allemande sommeille avec le héros allemand dans les cavernes de la montagne. D'autres puissances intellectuelles occupent la scène, et la pensée qui demande place doit s'expliquer devant de nouveaux juges, avec de nouveaux compétiteurs. C'est l'objet de ces premières pages.

Quand j'ai nommé mon système philosophie positive, j'ai pris ce mot dans le sens que lui donnait Schelling. Ce penseur caractérisait par l'épithète de positive une doctrine qui voit dans le monde la suite d'un fait ou d'une série de faits proprement dits, et non le résultat d'une nécessité logique, de même qu'on parle du droit positif par opposition au droit naturel. Une philosophie positive rendra compte de l'existence par une histoire, par des actes exprès de volonté, et s'efforcera d'abord de remonter à la volonté initiale. Cette dénomination se justifierait d'après l'analogie de la langue. Cependant, comme on désigne aujourd'hui généralement sous le nom de positive une théorie essentiellement différente, et qu'il serait inutile de soulever une question de priorité pour l'emploi d'un adjectif, je ne m'attribuerai plus celui-ci; mais j'appellerai le système d'Auguste Comte positivisme plutôt que philosophie positive, puisque ce dernier terme peut être entendu tout autrement, et qu'il l'a été.

Ce n'est pas sans sujet que j'introduis ici le positivisme. La philosophie de la liberté commence par une métaphysique. Le présent livre expose l'idée de Dieu; dans un second volume, dont la nouvelle rédaction ne se fera plus beaucoup attendre, j'ai tenté d'appliquer cette idée à l'histoire. J'oppose métaphysique à métaphysique, théologie à théologie. Hélas! il n'est plus question de cela maintenant; toutes les recherches de ce genre ont été mises au ban de l'opinion : il est encore permis, sans doute, de préjuger dans un certain sens le problème des origines et celui des destinées, mais les examiner sérieusement de nouveau revient à se placer au nombre des cerveaux malades avec lesquels on ne discute pas.

La fragilité des échafaudages dressés en hâte par les chefs socialistes pour supporter leurs conclusions décriées, la stérilité d'un enseignement officiel dont les grandes promesses vinrent aboutir à des compilations scolastiques[1], élégantes, mais où les méthodes et les résultats modernes sont écartés plutôt que réfutés; voilà quelques-unes des causes qui favorisèrent les détracteurs de la philosophie, et si bien que la controverse a presque déserté ce terrain. L'attention du public s'est concentrée sur la critique religieuse; mais l'esprit qui inspire la critique la mieux écoutée n'est pas

[1] Le mot *scolastique* est de M. Caro, et M. Janet l'approuve.

moins contraire à toute conception rationnelle du monde qu'aux révélations. C'est cette tendance, nommée autrefois scepticisme, qui a pris le titre de positivisme. Nous en trouvons l'expression la plus franche, la mieux liée et la plus saisissable dans les œuvres d'Auguste Comte et de son savant disciple, M. Littré. Si la métaphysique parvient à maintenir contre eux son droit à l'existence, elle aura réfuté par là les sceptiques moins conséquents, moins explicites ou moins complets, qui vulgarisent le côté négatif de cette doctrine.

I

Dans l'ordre intellectuel, le positivisme, à le considérer d'une manière générale, nous paraît être jusqu'ici le fait capital du XIXe siècle, quoiqu'il ne représente pas le XIXe siècle tout entier. Non-seulement il domine le mouvement scientifique de la France contemporaine, mais il a rendu plus ou moins à la France la direction du mouvement scientifique européen.

L'Allemagne, dégoûtée de la spéculation, a salué comme une délivrance cette théorie étroite et sèche, dont tout élément spéculatif est rigoureusement éliminé. Elle y a reconnu le terme logique de sa propre évolution. C'est bien d'une souris que la montagne est accouchée, mais les dents de la souris sont aiguës, et rongent le filet auquel on en

veut encore après s'en être dégagé. Hégel a produit Feuerbach, et Feuerbach, au style près, n'est-ce pas Auguste Comte? Je vois des spiritualistes s'étonner des combinaisons tentées par les critiques à la mode entre l'idéalisme hégélien et le positivisme. Ils ne lisent donc pas ce qu'écrit M. Littré ; car, comment leur attention ne se serait-elle pas fixée sur le passage suivant des lettres de Comte à M. G. d'Eichthal?

Je vous dois mille remerciements pour le zèle que vous avez mis à me faire valoir auprès de Hégel, et je vous charge de lui témoigner ma reconnaissance du bien qu'un homme de ce mérite daigne penser de mon ouvrage. Je crois qu'il est en Allemagne l'homme le plus capable de pousser la philosophie positive [1].

Soit impulsion directe de l'idéalisme, soit contrecoup, il est certain que le positivisme prospère en Allemagne, et que ses chefs français y jouissent d'une haute considération.

L'Angleterre n'a pas d'excès métaphysiques à se reprocher; la métaphysique ne lui va pas, et depuis Bacon elle était accoutumée à prendre le mot philosophie précisément dans le sens que l'école positiviste essaie de lui attacher ici. Tout est positif en Angleterre. Entre la religion positive et la science positive, il n'y a pas de puissance intellectuelle constituée dans ce pays. Nombre d'esprits

[1] *Auguste Comte et la Philosophie positive*, par E. Littré, p. 160; comparez p. 157.

cultivés, suivant l'exemple de Newton, y unissent au zèle scientifique le respect et l'amour de la religion établie, sans s'avouer, sans même soupçonner peut-être une divergence qu'on exagère ailleurs pour l'exploiter. Quant à ceux qui s'éloignent de la religion, ils sont gagnés d'avance au positivisme. L'antipathie marquée de Comte envers tout ce que l'Angleterre chérit le plus n'a point rebuté les Anglais, dont quelques-uns l'ont entretenu momentanément de leur épargne. D'autres ont mis ses écrits en forme lisible; ils lui ont fait une grande renommée; enfin ils approfondissent et complètent son système, et prennent de plus en plus ses maximes pour règle de leurs jugements.

Bien que le positivisme y soit fortement représenté, l'Italie est le seul centre intellectuel où la philosophie, malgré ses divisions, sinon grâce à ses divisions même, résiste encore avec succès au décret de suppression prononcé contr'elle. Compensation précieuse, car la patrie de Parménide et de Saint-Thomas, de Dante et de Colomb, de Giordano Bruno, de Galilée, de Lagrange, de Volta, de Spallanzani, n'a pas une moindre part au mouvement philosophique du monde moderne qu'à tous les autres éléments de notre civilisation; compensation pourtant imparfaite, puis qu'à l'heure présente, les idées italiennes n'agisssent plus que faiblement ou n'agissent point encore assez sur le tronc continental.

Toute pensée relative aux principes de l'existence est donc non avenue ; la métaphysique est condamnée au sort de l'astrologie : peu importent ses conclusions, l'objet dont elle traite ne doit plus exister pour l'esprit humain. Cette sentence a été très nettement formulée ; depuis quelque temps on l'affiche partout. Je viens en appeler au tribunal des esprits impartiaux ; mais je ne sais, plaideur obscur, si j'obtiendrai la faveur d'une audience. Nos pièces sont d'ordinaire plus diligemment dépouillées par les juges de notre bord que par les amis de la partie adverse ; le positivisme n'est peut-être pas également bien connu de tous mes lecteurs, il convient donc, avant d'alléguer mes raisons, de reproduire les considérants de la condamnation qui m'enveloppe. Je rappellerai les principes du positivisme aussi brièvement qu'il sera possible de le faire sans nuire à l'exactitude et à la clarté de l'exposition. Nous verrons ensuite si le positivisme leur reste fidèle, s'il est capable de se compléter en y persistant, enfin s'il explique l'histoire. Je puise à la grande source, le *Cours de philosophie positive* de Comte [1] ; je marquerai les points où les disciples se sont séparés du maître.

[1] Paris, 1830-1842, six très-forts volumes in-8°. Une seconde édition de cet ouvrage a paru en 1864 par les soins de M. Littré. Je cite d'après la première.

II

Si le positivisme mérite réellement le nom de philosophie, c'est en raison de sa portée critique plutôt que de ses affirmations, qui restent à l'état de tendances, car, malgré ses ambitions, il ne forme pas une doctrine d'ensemble, il croit posséder une méthode, mais ce qui en ferait un système n'est pas clairement avoué par ses représentants actuels.

La proposition fondamentale qui sert de point de départ à l'école, c'est l'impuissance de l'esprit humain à saisir la vérité absolue sur quelque sujet que ce soit. Cette grande thèse est posée en fait comme le résultat général des expériences de la raison, qui entre dans sa condition définitive en reconnaissant son incurable ignorance. Les sciences particulières ne sont constituées que par cet acte de résignation. Comte le fait voir assez clairement pour la physique, la chimie et la physiologie, beaucoup moins bien pour les mathématiques, qui deviennent pourtant la base de son édifice.

Le savant digne de ce nom ne s'occupe donc plus de l'essence des choses, de leur cause première, ni de leur destination finale, il s'attache exclusivement à l'ordre selon lequel les phénomènes se disposent et se succèdent : il a constaté qu'en fait cet ordre ne souffre pas d'exceptions ; les phé-

nomènes s'enchaînent d'après des lois invariables. La découverte d'une loi est récompensée par la faculté de prévoir la manière dont les choses se passeront à l'avenir, et la prévision des phénomènes nous permet de les utiliser. La science produit ainsi les arts, la richesse, la civilisation. Suivant les positivistes, la philosophie ne comprend autre chose que les généralités des sciences, dont elle établit la hiérarchie, en commençant par celle qui s'occupe des faits les plus simples, qui sont aussi les plus généraux[1], pour s'élever graduellement aux phénomènes plus particuliers, plus relevés et plus complexes. Ainsi les mathématiques, dont les phénomènes sont les plus généraux et les plus simples de tous[2] fournissent une base à toutes les sciences et d'abord à l'astronomie ; l'astronomie nous conduit (tant bien que mal) à la physique, et la physique à la chimie. Des phénomènes chimiques à la vie, la transition est naturelle, car l'organisme est un laboratoire, et sur les degrés inférieurs de l'échelle animale, les fonctions de sensibilité et de mouvement ne sont qu'un accessoire de la nutrition, tandis qu'au sommet ce rapport est renversé. La biologie, « dont l'objet est de » déterminer l'organe de chaque fonction *et la* » *fonction de chaque organe* », trouve son centre lumineux dans l'étude de l'homme, et s'épanouit

[1] Comp. Littré, *Paroles de philosophie positive*, p. 9-11.
[2] *Cours de philosophie positive*, T. I, p. 114.

dans la physique sociale, dans la *sociologie,* que toute la philosophie positive a pour but de constituer scientifiquement, et qui doit, à son tour, éclairer d'un jour nouveau l'ensemble des disciplines inférieures[1].

La physique sociale, ou politique positive, repose sur les résultats des sciences élémentaires et sur l'analyse de l'histoire dont le développement est déterminé « par les conditions de la nature cérébrale de l'homme» et par le milieu dans lequel vit l'humanité. Les institutions que suggère la science ne sauraient se réaliser qu'au terme de la révolution où la civilisation contemporaine est engagée, c'est-à-dire quand tous les domaines de la pensée seront uniformément régis par l'esprit positif, quand l'humanité civilisée sera définitivement arrivée à l'état positif.

La clef de l'histoire se trouve dans la distinction des trois états de la raison humaine qu'Auguste Comte semble avoir empruntée à Turgot, mais qu'il apprécie, je le crois, avec une logique imparfaite.

[1] *Sociologie!* Tel est l'aveuglement des disciples et des amoureux, qu'un grammairien excellent, un écrivain plein de goût et de distinction, qui connaît mieux qu'homme de France le génie et les lois du langage, transcrit sans pâlir ce hideux hybride! Et, après cela, l'histoire dira que si l'auteur du *Dictionnaire de la langue française* n'a pas été membre de l'Académie, c'est à cause de ses opinions irréligieuses. Comme si l'Académie française n'avait pas assez d'affaire à rémunérer la vertu, sans protéger encore la religion! *Sociologie* n'explique-t-il pas tout?

« Chaque branche de nos connaissances passe successivement par trois états théoriques différents: l'état théologique ou fictif, l'état métaphysique ou abstrait, l'état scientifique ou positif. En d'autres termes, l'esprit humain, par sa nature, emploie successivement dans chacune de ses recherches trois méthodes de philosopher dont le caractère est essentiellement différent et même radicalement opposé: d'abord la méthode théologique, ensuite la méthode métaphysique et enfin la méthode positive. De là trois sortes de philosophies ou de systèmes généraux de conceptions sur l'ensemble des phénomènes, *qui s'excluent mutuellement*. La première est le point de départ nécessaire de l'intelligence humaine, la troisième, son état fixe ou définitif; la seconde est uniquement destinée à servir de transition.

Dans l'état théologique, l'esprit humain dirigeant essentiellement ses recherches vers la nature intime des êtres, les causes premières et finales de tous les effets qui le frappent, en un mot vers les connaissances absolues, se représente les phénomènes comme produits par l'action directe et continue d'agents surnaturels plus ou moins nombreux, dont l'intervention arbitraire explique toutes les anomalies apparentes de l'univers.

Dans l'état métaphysique, qui n'est au fond qu'une simple modification générale du premier, les agents surnaturels sont remplacés par des forces abstraites, véritables entités (abstractions personnifiées) inhérentes aux divers êtres du monde, et conçues comme capables d'engendrer par elles-mêmes tous les phénomènes observés, dont l'explication consiste alors à assigner pour chacune l'entité correspondante.

Enfin, dans l'état positif, l'esprit humain reconnaissant l'impossibilité d'obtenir des notions absolues, renonce à chercher l'origine et la destination de l'Univers et à connaître les causes intimes des phénomènes, pour s'attacher uniquement à découvrir par l'usage bien combiné du raisonnement et de l'observation, leurs lois effectives, c'est-à-dire, leurs relations invariables de succession et de similitude. L'explication des faits, réduite alors à ses termes réels, n'est plus

désormais que la liaison établie entre les divers phénomènes particuliers et quelques faits généraux, dont les progrès de la science tendent de plus en plus à diminuer le nombre[1]. »

M. Littré a essayé de compléter cette série, tout en en rendant compte par l'ordre naturel du développpement de nos facultés. A ses yeux, l'histoire se partage en quatre âges fondamentaux. Durant le plus ancien l'homme est sous l'empire prépondérant des besoins immédiats ; le second, l'âge des religions et des premiers états, est caractérisé par le développement des facultés morales : le troisième, où le sens du beau prend son essor, produit les grands poëmes et les grands systèmes, c'est l'âge de la métaphysique, enfin l'âge de la science, l'âge positif est celui « où la raison, cessant de servir exclusivement les trois fonctions » précédentes, travaille pour elle-même et procède » à la recherche de la vérité abstraite[2]. »

L'ère positive et finale, que la révolution prépare sans la comprendre, verra l'esprit scientifique et l'esprit industriel remplacer définitivement l'esprit théologique et militaire. La science et le travail se partageront l'empire. La première place appartient aux représentants du cerveau, suivant leur hiérarchie ; au sommet, les généralisateurs, puis les physiologues, les chimistes, les physi-

[1] *Cours de philosophie positive*, T. I, p. 35.
[2] *Paroles de philosophie positive*, p. 46. Comp. *Auguste Comte et la Philosophie positive*, p. 50.

ciens, les astronomes, enfin tout au bas, les géomètres, aujourd'hui si fiers, tout au bas, mais bien haut encore au dessus de la foule industrielle. Comme dans la république de Platon, les sages jouiront des suprêmes honneurs, qui leur tiendront lieu des richesses. Cependant ils ne gouverneront point l'état. La restauration du pouvoir spirituel, la séparation des deux domaines sera le grand fait social de l'avenir. Aux représentants du savoir positif appartient absolument l'éducation des générations nouvelles, la promulgation de la loi morale abstraite, la discipline des mœurs et la discipline de l'opinion, qui sera désormais sévère, car la liberté de penser n'est qu'une arme de combat, nécessaire dans la période critique. Comme il n'est pas question de liberté des opinions en géométrie, on n'en parlera pas davantage en matière de politique et de religion, lorsque nous serons parvenus à la félicité positive [1]. Les principes seront sanctionnés par l'autorité; la discussion sera interdite aux esprits incompétents [2] et l'on fera notamment bonne justice « de ces prétendus » savants, qui, par des observations trop minutieu» ses, détruisent les lois précédemment établies » sans rien offrir pour les remplacer [3]. »

[1] *Cours de philosophie positive*, T. IV, p. 49.
[2] *Ibid.*, T. VI, p. 568.
[3] *Ibid.*, T. VI, p. 746. Comte disait, non sans juste cause, que de nos jours la persécution philosophique peut encore faire mourir de faim. On peut s'assurer aux lieux cités qu'il

Quant aux affaires de l'état, le nouveau clergé n'y aura que voix consultative. Le gouvernement, souverain dans l'administration, pourra à son tour donner son avis sur les questions d'éducation et de morale. L'organisation du nouveau pouvoir temporel n'est pas dessinée, il serait même inopportun de l'indiquer avant que l'ordre spirituel soit établi. On signalera seulement la circonstance importante que toute distinction entre les charges publiques et les carrières privées disparaîtra entièrement : tout citoyen sera fonctionnaire. Le pouvoir effectif se distribuera suivant une hiérarchie parallèle à celle des sciences, la classe qui fait valoir un produit primant celle qui le prépare : ainsi, au sommet, les banquiers, dont la fonction est la plus générale, les banquiers, « où résidera le principal siége ultérieur du pouvoir temporel proprement dit » [1]; au-dessous des banquiers, les négociants en marchandises ; au-dessous du commerce, les industriels ; au-dessous des industriels, au bas de l'échelle, les agriculteurs [2], qui cependant ne seront point soumis à la glèbe,

n'entendait point changer cela. M. Littré, qui a réimprimé ces passages et qui semble en assumer la responsabilité, nourrit par le fait un tout autre sentiment. *La tolérance est*, à ses yeux, *une des plus belles vertus sociales que la civilisation ait produites.* (*Préface d'un disciple* à la seconde édition du *Cours de Philosophie positive*, p. XVI.)

[1] *Cours de philosophie positive*, T. VI, p. 594.

[2] *Ibid.*, p. 586.

comme durant le moyen-âge, auquel le type de l'organisation hiérarchique est emprunté. Les artistes trouveront place entre les savants et les producteurs, comme un degré inférieur de l'ordre spirituel. Cette échelle n'est au fond que le complément de la série animale, c'est ainsi que le *Cours de philosophie positive* la présente habituellement[1].

Peut-être les analogies physiologiques, pour légitimes qu'elles soient, commencent-elles ici à primer trop l'observation et l'analyse. Depuis l'affranchissement de la terre, en effet, le plus clair des profits du travail collectif n'arrivera-t-il pas nécessairement à l'agriculture partout où l'organisation de l'impôt et celle du crédit n'y mettront pas d'obstacle artificiel? Toute fortune ne cherche-t-elle pas instinctivement à se constituer sur le sol? Quelle que puisse être l'infériorité présente du campagnard en maint pays, il me semble que la force des choses le ramène au sommet de la hiérarchie sociale. L'économie politique éclaircira ce problème.

Auguste Comte méprisait l'économie politique, dont il haïssait les abstractions et les duretés. Et pourtant, malgré ses torts métaphysiques, c'est l'économie qui commence véritablement, par le bon bout, par le bas, la physique sociale posi-

[1] *Cours de philosophie positive*, T. IV, leçon II, T. VI, p. 579, etc.

tive[1]; sujet capital où la géométrie et la mécanique, l'astronomie et la physique, et M. de Blainville lui-même, et l'expresse négation de tout *a priori* n'ont pas empêché Comte d'aller à la chimère du premier saut.

La philosophie sociale, saint-simonisme réchauffé, n'en est pas moins la propre création d'Auguste Comte, son unique, l'orgueil de son orgueil. Le caractère relatif de toutes nos connaissances avait été proclamé avant lui; les sciences de la nature étaient déjà positives avant lui; les rapports qu'elles soutiennent étaient connus avant lui. Cette vue féconde était virtuellement impliquée et formellement exposée dans le système, assez justement condamné d'ailleurs, qui fut célèbre au commencement de notre siècle sous le nom de *philosophie de la nature*, système auquel Comte se rattachait à sa façon par toutes ses prédilections en zoologie. Au surplus, le principe de cette hiérarchie avait été nettement posé par Aristote. Pour atteindre l'unité de la science dans le mode positif, un seul grand travail restait à faire, c'était de soumettre à la même méthode les phénomènes de l'ordre moral. La science n'est constituée que lorsqu'elle nous rend capables de prévoir; jusque-là il n'y a qu'érudition. Si l'analyse philoso-

[1] Je suis heureux de me rencontrer sur ce point avec M. Littré. Voir *Auguste Comte et la Philosophie positive*, p. 674.

phique de l'histoire n'éclairait pas l'avenir, elle n'aurait pas de valeur scientifique appréciable. Sans la physique sociale, point d'unité, point de système, point de philosophie générale. Mais si elle n'est pas tout, la philosophie positive n'est rien, comme vient de le déclarer en propres termes un de ses partisans dévoués[1].

Tout ceci étant évident par soi-même, tout ceci n'étant d'ailleurs que le fidèle résumé d'une argumentation que l'initiateur reproduit à l'excès, il y a lieu de s'étonner, lorsqu'on entend M. Littré parler du positivisme comme d'un système pleinement constitué, dont *le titre et la gloire* est *de transporter la méthode de l'ordre spécial dans l'ordre général*[2], tandis que, d'un autre côté, il n'existerait pourtant, à son dire, « aucun traité de sociologie. » Suivant lui, « les trois volumes qui terminent le » système de philosophie positive, contiennent » non une sociologie, mais le dessin du développement de l'histoire[3]. » Il règne ici quelqu'équivoque. A prendre littéralement l'indication de son successeur, Comte n'aurait donc pas rempli, dans son grand travail de douze années, le programme

[1] M. le Dr Bourdet, *de la Morale dans la philosophie positive*, p. VIII.

[2] *Préface d'un disciple*, p. VIII.

[3] *Auguste Comte et la Philosophie positive*, p. 51. Dans la *Préface d'un disciple*, M. Littré s'exprime dans le même sens (p. VIII).

qu'il s'était tracé dès le début et qu'il rappelle à tout propos. Mais non ! ces trois immenses volumes, qui font près des deux tiers de l'ouvrage, portent les titres de *Physique sociale* et de *Philosophie sociale,* synonymes exacts du monstre préféré par M. Littré[1]. Les deux dernières leçons du tome IV ont pour objet la statique sociale ou *théorie de l'ordre* et la dynamique sociale ou *théorie du progrès.* Le cinquième volume et le commencement du sixième contiennent bien la philosophie de l'histoire occidentale, mais les quatre derniers chapitres (p. 488-895) ont un caractère essentiellement dogmatique, ainsi qu'il ressort déjà de leurs titres: *détermination de la tendance finale des sociétés* — appréciation de la méthode positive — appréciation des résultats propres à l'élaboration préliminaire de la doctrine positive — *appréciation de l'action finale de la philosophie positive.* Il n'y a pas moins de onze cent quarante-deux fortes pages consacrées à la doctrine. C'est exclusivement là que nous avons recueilli les traits de notre rapide et très incomplète esquisse. Sauf la forme du gouvernement définitif, thème toujours délicat, je ne vois pas une question générale qui n'y reçoive une solution nette et précise. Il est vrai que l'auteur renvoie très souvent au traité spécial qu'il se propo-

[1] C'est tome IV, p. 252, que Comte inaugure le mot *sociologie,* « exactement équivalent, dit-il, à mon expression déjà introduite de *physique sociale.* »

sait d'écrire, qu'il a effectivement écrit depuis [1], et que M. Littré désavoue, ainsi que les ouvrages subséquents de son maître; mais ces renvois eux-mêmes indiquent assez combien la science sociale était arrêtée dans l'esprit de Comte quand il composait le *Cours de philosophie positive*.

Il est indispensable que l'école se prononce catégoriquement sur la valeur des conceptions sociales exposées dans ce premier et capital ouvrage, qu'elle persiste à présenter comme l'expression authentique de la vraie doctrine. En effet, il n'y a pas moyen de sortir de ce dilemme: — Ou bien, comme semble l'accorder quelquefois M. Littré, le positivisme n'a point d'économie, point de morale, point de politique; la *sociologie* est encore à créer; la méthode positive n'a pas encore été appliquée à l'ordre moral, et dès lors rien ne prouve qu'elle lui soit applicable. L'insuccès réitéré du maître justifierait plutôt le préjugé contraire. Dans ce cas, le positivisme n'est point un système, et la métaphysique demeure de plein droit en possession provisoire du monde moral. — Ou bien la sociologie existe réellement comme science, ainsi que M. Littré l'affirme ailleurs [2], et par conséquent elle est écrite quelque part; Auguste Comte a réellement accompli ce dont il s'est vanté et ce que ses disci-

[1] *Système de politique positive*. 4 vol., 1851-54.

[2] « La philosophie positive ne s'est faite que parce que la sociologie est une science ». (*Paroles de phil. positive*, p. 17.)

ples, après lui, déclarent être le grand œuvre, il a étendu au monde moral la positivité qui régnait déjà dans les sciences naturelles, il a fermé la voûte en en posant la clef, il a fondé la physique sociale; le *Cours de philosophie positive* est réellement un *Système* ainsi que l'auteur veut qu'on l'appelle, une conception d'ensemble digne de l'admiration que MM. Mill et Littré professent à son égard en si beaux termes[1]; les conclusions politiques accusées dès le début et développées au IV[e] et VI[e] volumes ressortent véritablement de l'analyse critique et sont un fruit de la méthode objective. Alors il faut les accepter, il faut les proclamer: la haine du gouvernement parlementaire, du libéralisme et de la liberté, la double hiérarchie, le clergé positiviste (car si le mot n'est venu que plus tard, la chose est là dès l'entrée et s'étale), le nouveau clergé donc, et avec le nouveau clergé, le nouvel *Index*, la condamnation formelle de la liberté de conscience. Pourquoi s'en défendre? on n'est pas si loin de l'*Index* lorsqu'on excipe de ses dédains pour refuser la discussion. Parmi les éminentes qualités d'Auguste Comte, celles qui dominent toutes les autres, celles qui ont fait de lui le fondateur d'une grande école, c'est l'inexorable rigueur de sa conséquence et la parfaite naïveté de son expression : deux vertus qui n'en sont qu'une,

[1] *Auguste Comte et la Philosophie positive*, passim, entre autres p. 186, et *Préface d'un disciple*, p. III.

la franchise de la pensée et de la parole. Nous savons ce qu'Auguste Comte entendait par la science sociale, nous savons ce qu'il voulait. Nous connaissons aussi ses disciples français; mais nous ignorons encore ce qu'ils veulent, et nous avons le droit de le leur demander. Le mérite de la philosophie positive, est, disent-ils, d'avoir proposé « un principe de doctrine et d'*organisation* qui concentre en soi toute la vertu de la science positive[1] ». On n'en saurait rien, si rien n'était organisé. Nous devons donc admettre que l'école accepte pleinement la solidarité des doctrines sociales énoncées dans le Grand livre où le grand principe est exposé[2]. Le lecteur remarquera que je me suis scrupuleusement interdit d'alléguer, même sous forme d'allusion, aucun ouvrage du fondateur de l'école que ses disciples aient répudié. Je l'ai fait par égard pour eux et par respect pour la dignité de cette discussion, sans vouloir préjuger le moins du monde la valeur des considérations par lesquelles ils essaient de justifier le triage qu'ils opèrent dans une série progressive de manifestations où, pour mon compte, je ne saurais voir que le développement logique admirablement régulier du même principe : la personne de l'auteur.

Tel est donc le positivisme dans sa forme primitive. Si, par impossible, la première physique sociale en était retranchée, il se réduirait à la néga-

[1] *Préface d'un disciple*, p. XLVII.

[2] « Point de grande doctrine sans un grand livre ». *Ibid.*, p. L.)

tion de toute religion quelconque, et de tout ce qui essayerait de la remplacer en occupant l'esprit des questions suprêmes.

III

Ni le maître, ni le disciple n'ont estimé nécessaire de justifier directement leur scepticisme. L'histoire est leur argument sérieux. Philosophie et religion sont pour eux choses mortes, dont les débris seuls encombrent encore le chemin de l'humanité; il n'est plus besoin de les déraciner, le balai suffit. Quant à la première, sans essayer la réfutation des systèmes particuliers, dont il se borne à signaler l'antagonisme persistant, Comte n'y voit qu'un fétichisme amoindri par le progrès des connaissances positives. La métaphysique prise en bloc, explique les phénomènes par des *entités*, c'est-à-dire, si nous comprenons bien, qu'elle prend les attributs et les rapports des êtres réels pour des substances. Les entités multiples viennent en définitive se condenser dans l'entité par excellence, la nature, qui serait sans doute le principe unique de tous les phénomènes, la force universelle, dont l'activité nécessaire s'exerce suivant les divers modes que l'expérience nous fait connaître, la cause, en d'autres termes, et la substance hypothétique des lois de l'Univers. Cette conception se retrouve assurément dans un grand

nombre de systèmes anciens et modernes. Les résume-t-elle vraiment tous ? — Comte eût été, je crois, bien embarrassé de le prouver.

Quant à la religion, voici brièvement les ouvertures que nous trouvons sur son sujet en cent lieux divers du cours. Sous l'influence des lumières positives croissantes, la religion passe du fétichisme au polythéisme par l'intermédiaire du culte des astres, puis de la mythologie au monothéisme, qui n'est lui-même qu'une mythologie monarchiquement ordonnée[1], et enfin du théisme à la métaphysique. La religion, dont le fétichisme est l'expression la plus énergique et la plus franche, a pour origine l'illusion d'un esprit qui ne connaissant que lui-même, croit trouver partout au dehors un être pareil au sien[2]. Les religions sont des philosophies qui procèdent du dedans au dehors, tandis que le précepte fondamental de la méthode positive est d'arriver à l'homme par l'étude systématique du monde extérieur[3]. Comte reconnaît bien, dès l'origine, que l'anthropomorphisme universel est pour l'esprit humain un point de départ nécessaire ; cependant nulle part, même dans l'inévita-

[1] *Cours de philosophie positive*, T. V, p. 280.

[2] « Le véritable esprit fondamental de toute philosophie théologique ou métaphysique consiste essentiellement à concevoir tous les phénomènes quelconques comme analogues à celui de la vie, le seul connu par un sentiment immédiat. » *Cours de philosophie positive*, T. III, p. 8.

[3] *Ibid.*, T. III, p. 272.

ble rapprochement des trois philosophies et des trois âges de l'homme individuel, je n'ai trouvé chez lui l'indice d'une distinction sentie entre la spontanéité religieuse et la réflexion scientifique. Tous les phénomènes religieux lui semblent au contraire résulter d'un travail de l'intelligence réfléchie. Quoiqu'il n'ait point suffisamment compris la persistance du fétichisme dans le polythéisme ancien, et même chez certains peuples modernes, fétichisme et polythéisme sont toujours pour lui des systèmes. Les dieux et les cultes sont à ses yeux le produit d'ingénieuses combinaisons.

« Sous le polythéisme, quand la *philosophie* avait introduit pour l'explication des phénomènes physiques ou moraux, une divinité nouvelle, la poésie devait immédiatement s'en emparer, afin d'*achever l'opération*, en donnant à cet être d'abord abstrait et peu déterminé, un costume et des mœurs convenables à sa destination, ainsi qu'une histoire suffisamment détaillée, de manière à lui imprimer nettement ce caractère concret, indispensable à l'efficacité sociale et même mentale d'une semblable conception[1]. »

Toute philosophie a le même objet unique : l'explication des phénomènes particuliers, et la religion n'est qu'une philosophie. Cette philosophie, qui va du dedans au dehors, et qui considère le monde comme gouverné, soit par des volontés multiples, soit par une seule volonté, l'expérience la réfute : d'abord en nous enseignant peu à peu

[1] *Cours de philosophie positive*, T. V, p. 145.

que les phénomènes sont susceptibles d'être prévus, puis en nous accoutumant à les modifier volontairement pour servir à nos besoins. Voilà les deux considérations lumineuses que le *Système* reproduit incessamment sous des formes assez peu variées, avec la conviction la plus absolue que l'évidence doit s'en accroître à chaque répétition[1]. C'est ainsi que toutes les sciences et tous les progrès industriels peuvent être successivement invoqués pour établir la démonstration graduelle et triomphante que Dieu ne saurait exister. L'auteur n'ignore pas, il ne songe pas non plus à dissimuler qu'en fait le théisme ne contrarie aucunement la conquête de la nature, mais il explique cette anomalie par la prudence sacerdotale : *En principe, toute intervention active de l'homme pour altérer à son profit l'économie naturelle du monde réel, constitue nécessairement un attentat contre la perfection infinie de l'ordre divin*[2]. — Voilà un argument qui ne touchera pas moins les pieux fabricants de Bâle et d'Elberfeld que les esprits philosophiques. Comme si l'industrie la plus raffinée différait essentiellement à cet égard de la plus élémentaire ! Comme si Dieu n'avait pas donné toutes choses à l'homme, et l'intelligence pour s'en servir ! — Comte sait également très bien que le théisme moderne admet

[1] *Cours de philosophie positive*, passim, entre autres T. II, p. 217 ; III, 64, 460 ; IV, 701, 732 ; VI, 126.
[2] *Ibid.*, T. VI, p. 49.

en plein l'immutabilité des lois naturelles; mais ce théisme n'est plus une religion, dit-il; et le *bon sens vulgaire* en est révolté. L'*hypothèse d'un Dieu créateur primordial de lois invariables, qu'il s'est interdit de jamais changer,* constitue une *fiction analogue à la royauté constitutionnelle*[1]. La fiction constitutionnelle, le bon sens vulgaire révolté, sans parler d'une étrange personnification de la nature coordonnée à Dieu, que l'auteur met au compte de ses adversaires[2]; je n'ai su trouver que cela dans les passages sans nombre destinés à écraser la croyance en Dieu. Je viens d'abréger l'endroit où Comte se donne le plus de peine pour serrer la pensée du théisme. Habituellement, c'est contre un Dieu *soumis aux lois naturelles* que portent ses exclamations.

N'est-il pourtant pas tout simple de penser que les volontés de l'Etre éternel, infini, absolu, sont elles-mêmes éternelles et infinies? et ne voit-on pas que la raison humaine et le monde où l'homme a reçu sa place sont l'expression solidaire d'une telle volonté? Le positivisme tout entier s'étendrait au large dans cette conception, j'entends le positivisme légitime, qui découle d'un principe suivant une méthode, j'entends le positivisme de l'école dans tous les points où elle reste conséquente à sa règle critique. L'auteur du système ne s'en est pas douté. Il lui suffit de poser en fait, au mépris de

[1] *Cours*, etc., T. IV, p. 701; VI, 295. — [2] *Ibid.*, T. VI, p. 296.

l'histoire, que le monothéisme procède du polythéisme et celui-ci de l'anthropomorphisme universel. On comprend qu'en effet celui pour qui *religieux* est d'entrée synonyme d'enfantin et d'absurde, considère comme autant d'altérations ce qu'un autre eût appelé les épurations et les progrès de la pensée religieuse. Mais n'est-ce pas s'imposer, et affirmer ce qui est en question? Toutes les transformations du fétichisme primitif n'ont d'autres causes, dites-vous, que le positivisme suggéré par l'expérience. — C'est toujours votre parti pris. A côté de cet élément, dont on ne saurait méconnaître l'importance, l'histoire nous montre du doigt les progrès de la culture morale, et l'idée souveraine de l'infini, qui grandit et se précise avec le progrès de la raison, dont elle fait la véritable essence. Sans toucher au monothéisme des Hébreux, comment expliquerez-vous un Xénophane par le positivisme expérimental? Vous ne systématisez l'histoire qu'à l'expresse condition de n'y point regarder de près [1], et nous aurions ici grand besoin de la police occidentale qui frappera d'une sévère réprobation les investigations trop minutieuses. Ni la précision, ni l'infini : *in medio tutissimus ibis*. Le sens commun élevé au rang de méthode exclusive, pour l'appliquer à quelques faits seulement, grossièrement observés, voilà ce qui a conduit Auguste Comte, cet

[1] *Cours de philosophie positive*, T. V, p. 11-19.

esprit systématique admirable, au suprême pontificat de l'humanité ; voilà ce qui a produit le culte d'un nouveau Grand-Être, dont l'inévitable mort est proclamée par son ministre même. Toute cette fin d'Auguste Comte, sur laquelle il sied d'imiter la réserve de son biographe, elle était rigoureusement renfermée dans le commencement. Le système avait promis que le positivisme donnerait au sentiment les moyens de se satisfaire, c'est-à-dire, de s'épanouir ; il fallait trouver ces moyens. Le *disciple abstrait* en connaît-il de meilleurs que la *Politique positive ?* On ne l'a pas vu jusqu'ici, et il est permis d'en douter.

Cette bizarre conception d'une religion de l'athéisme n'est qu'une conséquence, ou plutôt un aspect de la contradiction fondamentale, savoir la prétention de constituer l'état définitif de l'humanité d'après l'idée que toutes nos connaissances sont relatives, dès lors, semble-t-il, susceptibles d'un accroissement indéfini. Sur la négation de l'absolu fonder le définitif, est-ce concevable ? Aussi bien tout n'est pas relatif dans l'enseignement positiviste ; la portée de ses négations est absolue. Le positivisme repousse la qualification d'athéisme[1], parce que l'athéisme est une théologie ; il semble donc laisser la question de l'existence de Dieu au nombre de ces hypothèses que chacun

[1] *Paroles de philosophie positive*, p. 30.

peut admettre ou rejeter s'il lui plaît[1], puisque la vérification en est impossible. Et cependant toute l'argumentation du *Système*, pour grossière qu'elle soit et spécialement destinée *au vulgaire*[2], a pour objet d'établir que la conception d'un Dieu personnel est incompatible avec les faits. M. Littré le déclare d'ailleurs formellement : « Les croyances théologiques étant en opposition, sont en hostilité avec nous, dit-il, c'est notre condition, nous ne la déclinons pas[3]. » Et en effet, du côté des positivistes, les hostilités sont rondement poussées. Il n'en serait pas ainsi dans le cas où l'idée de Dieu serait simplement placée en dehors de la science. On pourrait distinguer entre la science et la foi; on pourrait, comme l'a fait entendre très récemment le journal le *Temps* dans un article de M. Cournault, être religieux, chrétien même, et positiviste, situation qui ressemblerait passablement à la nôtre. Le positivisme est naturellement neutre dans la question religieuse, mais les chefs positivistes se font une gloire personnelle d'être radicalement anti-religieux.

IV

Il y aurait plaisir et profit à s'entretenir des plus grands problèmes avec un esprit aussi

[1] *Paroles de philosophie positive*, p. 33.
[2] *Cours*, etc., T. II, p. 217; III, 65; IV, 701, etc.
[3] *Paroles de philosophie positive*, p. 66.

distingué et aussi sincère que M. Littré, si l'on pouvait espérer qu'il y descendît sans exiger la présentation d'un certificat d'études encyclopédiques et sans le contrôler par un examen. Mais non, il ne peut écouter personne, hors ceux qui ont fait les mêmes études que lui[1].

« Ce qui a été écrit, dit-il, pour démontrer la théologie naturelle, ou la théologie surnaturelle, nous le connaissons ; rien de nouveau n'a été ajouté à un cercle d'arguments qui est clos. Or ce cercle nous l'avons franchi. On a de nous trop mauvaise opinion, si l'on s'imagine que nous avons omis l'*indispensable* condition de savoir ce que la théologie et la métaphysique disent en leur faveur[2]. »

Le cercle est clos, dites-vous, c'est un peu tranchant. Quoi, vous savez d'avance tout ce qu'on

[1] *Paroles de philosophie positive*, p. 51.

[2] *Ibid.*, p. 50. On ne s'en douterait guères en lisant le *Cours de philosophie positive*. Il serait intéressant de comparer à cette déclaration du savant disciple, les préceptes du maître sur l'hygiène mentale, qui consistait à ne faire aucune lecture philosophique quelconque *(Auguste Comte et la Philosophie positive*, p. 656). Comte s'en est expliqué non-seulement dans ses lettres, mais dans son *Cours :* « Je n'ai jamais » lu en aucune langue ni Vico, ni Kant, ni Herder, ni Hé- » gel, etc. ; je ne connais leurs divers ouvrages que d'après » quelques relations indirectes et certains extraits fort in- » suffisants. Quels que puissent être les inconvénients réels » de cette négligence volontaire, je suis convaincu qu'elle a » beaucoup contribué à la pureté et à l'harmonie de ma phi- » losophie sociale. Mais *cette philosophie étant irrévocable-* » *ment fixée,* je me promets d'apprendre prochainement, à » ma manière, la langue allemande... » *(Cours de philosophie positive,* T. VI, préface, p. XXXVI.)

pourrait vous dire? Eh bien non, vous ne le savez pas, et malheureusement, il est à craindre que vous ne le sachiez jamais. Il y a des gens d'infiniment d'esprit qui ont l'oreille fausse; Comte n'était pas du nombre, je suppose. Il en est qui pensent et qui parlent bien, mais qui ne sauraient apprendre le dessin, et qui se représentent mal les objets dans l'espace; Comte signale judicieusement l'utilité de la géométrie descriptive pour relever cette faculté. Il y a des artistes qui ont le sens de la ligne et qui n'ont pas celui des couleurs : bref, peu d'esprits complets, d'incomplets un très-grand nombre, et parmi ceux-ci, il en est des meilleurs auxquels manque le point qui produit la métaphysique et qui permet de l'entendre; je veux dire le sens de l'infini. Vous appellerez ce pouvoir l'imagination; l'imagination n'est déjà pas si mal; ce n'est pourtant point l'imagination, c'est la dialectique. La métaphysique n'est pas la science; je ne l'ai pas toujours compris, et la forme de ce livre-ci porte encore quelque trace de mes illusions, mais depuis longtemps elles sont dissipées. La métaphysique n'est pas la science, elle ne doit pas entreprendre sur la science; la métaphysique surtout n'est pas une science particulière; mais la métaphysique est une fonction de l'esprit humain indispensable et souveraine. La faculté dialectique est un sens supérieur, dont il est impossible de donner l'idée à qui ne le possède pas. Ce sens

nous révèle, pour ainsi dire, une quatrième dimension de l'espace, ou plutôt, autour du plan de la pensée, il crée l'espace. Les philosophes sans dialectique raisonnent comme peignaient les Chinois; ils n'ont point de perspective dans l'esprit, et point de ciel. A leurs yeux toutes les questions sont du même degré, tous les modes de connaissance se confondent: appliquant de propos délibéré les procédés du sens commun aux problèmes que le sens commun n'atteint pas, ils sont conduits le plus naturellement du monde à l'absurde. Méconnaissant la loi déjà banale suivant laquelle un contraire produit son contraire, ils en subissent les rigueurs. Ainsi le positivisme, qui emploie partout la méthode des sciences, qui pose la règle absolue de procéder du dehors au dedans, le positivisme a tout juste autant de valeur logique que le fétichisme, son antipode. Dès lors, il devait restaurer le fétichisme; on pouvait le prédire en toute assurance, et le fait s'est magnifiquement accompli. Aux premiers temps l'humanité s'épanchait au dehors pour s'adorer; aux derniers âges, elle s'adore devant son miroir. Comte seul est resté conséquent à son inspiration; ses disciples n'éviteront le même fossé qu'en s'abstenant de marcher. Il n'y a rien là de surprenant, sinon leur surprise. Ils n'ont pas compris que la tête est ronde comme la terre: en vain l'azur ne leur montre-t-il nulle part que sphères des-

sinant leurs orbites; ils s'obstinent à vouloir que la pensée reste plate et qu'elle se meuve en droite ligne. Malgré les apparences, ils n'obtiennent ni l'un, ni l'autre de ces deux résultats: leur doctrine trop mince se déchire, et marchant toujours devant eux, ils reviennent au point de départ. Ces contempteurs des causes finales vont sourire, redisons-le pourtant: la dialectique est un organe destiné à satisfaire un besoin impérieux, le besoin de l'infini. Ceux qui lui refusent une satisfaction naturelle cherchent au moins à le tromper. Pour ridicule qu'il soit, il leur faut un fétiche à la place du Dieu qu'ils ont renversé, et sur la négation de toute idée religieuse, ils échafaudent une religion. Tel fut Comte.

M. Littré lui même n'échappera pas à cette immuable loi; et déjà la dialectique commence à l'étreindre. En dépit de sa méthode et de ses déclarations, il a des thèses absolues. Pas de négation qui n'implique une affirmation ; il faudrait le comprendre. Vous dites : l'infini, l'absolu, la perfection ne sont que des mots — à votre point de vue, vous avez raison sans doute, ce ne sont pour vous que des mots. Mais aussi vous n'avez pas conscience des méthodes mêmes dont vous vous servez avec le plus de talent et de succès. Vous n'apercevez pas que toutes vos observations, toutes vos comparaisons, toutes vos inductions de toute espèce supposent implicitement un ordre parfait des choses

sans lequel elles ne pourraient pas s'effectuer. Vous cherchez avec Hume à expliquer le principe de causalité par l'effet d'une habitude, afin d'établir qu'il n'a rien d'absolu, et vous ne sentez pas que dans cette explication même, d'ailleurs juste à à sa manière, et fort à sa place en histoire naturelle, vous employez le principe de causalité, qui vous est indispensable à chaque instant et qui reste par conséquent absolu pour vous. Vous contestez toute compétence à la méthode *a priori*, et vous en usez sans cesse; c'est précisément, sur un degré de l'analyse un peu plus relevé, l'illusion de Condillac, qui a fait son Traité des sensations pour prouver que l'esprit est passif dans l'acquisition de nos connaissances, et qui s'en tire en sous-entendant partout l'activité qu'il nie. A quelque degré qu'on la prenne et de quelque façon qu'on l'entende, l'adaptation de la pensée à l'objet suppose un ordre universel, et l'ordre universel, la réalité de la perfection. Si vous ne voyez pas cela c'est apparemment l'effet d'une lacune organique, dont vous avez tort de tirer gloire, car elle vous entraîne à de palpables contradictions sur les questions les plus décisives. C'est avec votre approbation la plus entière que le maître explique cent fois comment la connaissance des lois invariables du monde ruine l'hypothèse de Dieu ; puis vous suivez avec la même approbation les ingénieuses analyses d'où M. Mill conclut que nous

ne connaissons rien d'universel ni de nécessaire. Ne craignez-vous pas de ressusciter l'hypothèse? De votre aveu l'immutabilité des lois de la nature n'est donc qu'une simple probabilité. Fondée sur quoi? sur une très-courte expérience, sur un commencement de prescription, interrompue par tous les faits encore inexpliqués, et même par tous les prétendus miracles que la tradition rapporte et que vous conspuez *a priori*. Je me demande si ma conscience philosophique me permettrait de faire au surnaturel une aussi large ouverture.

Non, il y a dans l'esprit humain une puissance d'affirmation *a priori;* la forme de nos connaissances est une donnée *a priori* de notre nature, et la forme, loin de pouvoir s'isoler, commande nécessairement le contenu. Tout esprit possède cette puissance et s'en sert, tout esprit complet la reconnaît et la respecte. Ceux qui contestent l'*a priori* n'en usent pas moins largement que les autres. En 1834, Auguste Comte, à qui l'infini faisait horreur, a statué que l'astronomie doit se borner à notre système solaire, au-delà duquel il n'y a rien à connaître. « Les observations faites dès lors sur » les nébuleuses et les étoiles doubles *ont eu le* » *grave inconvénient*, écrivait-il en 1841, de suggé- » rer envers une prétendue astronomie sidérale » de vagues espérances indéfinies incompati- » bles, *comme je l'ai établi*, avec la saine philoso-

» phie astronomique[1]. » Ainsi parle, non le grand-prêtre de l'humanité, mais le philosophe, non le Comte de la *Politique positive,* mais le Comte de la méthode objective, dans cette Bible du positivisme qu'il faut feuilleter constamment.

Il y a certains argument dont il vaudrait mieux ne pas se servir, parce qu'ils se retournent d'eux-mêmes. Vous avez lu tout ce que disent les philosophes et les penseurs religieux, et vous n'avez pas été convaincu. Çela doit nous prouver quoi.... ? Sans parler de vos écrits si justement distingués, j'ai lu quelque dix mille pages de votre maître, travail sévère entre tous, auquel le commerce des écrivains allemands m'avait pourtant un peu préparé. Ces dix mille pages sont fort claires ; elles ne m'ont pas convaincu. Sauf une prémisse de derrière la tête, la preuve n'est donc pas si forte. Tout en s'inclinant aussi bas qu'il faut devant les connaissances étendues et la supériorité native d'un esprit vraiment encyclopédique, on peut n'y pas voir un titre suffisant au gouvernement absolu des esprits ; et l'on s'interroge avec un peu d'embarras sur la tactique d'une école qui n'admettant à contrôler ses dires que des savants universels formés par elle, fait la propagande dans la classe ouvrière sous la forme d'une religion[2]. — Je m'arrête. Cette vivacité, dont la cause

[1] *Cours de philosophie positive,* T. VI, p. 446.
[2] *Paroles de philosophie positive,* p. 52.

que je défends n'a pas besoin, est peut-être mal séante chez un inconnu. On voudra pourtant considérer que si les mouvements sont offensifs, la guerre est toute défensive, et que je me bats pour mon existence. Il vaudrait sans doute beaucoup mieux discuter toutes ces questions de sens bien rassis, avec bonne humeur et bonne grâce, mais cette mesure constante est un privilége. Notre adversaire lui-même, toujours sérieux, toujours homme de goût, dont la distinction personnelle est un moyen de propagande, il ne dissimule point ses dédains. Selon lui, toute recherche portant sur les principes des choses n'est que *rêve* et divagation. Pour le moment, il permet encore ces rêves à ceux qui ont la faiblesse de s'y complaire[1], mais l'avenir que nous promet son évangile est l'empire d'un pouvoir spirituel fondé sur l'athéisme sceptique, qui exercera la discipline sur la pensée de l'Europe entière, et qui ramènera la liberté d'opinion « dans ses limites vraiment normales et per» manentes, qui consistent à discuter, *sous les con» ditions intellectuelles convenables*, la liaison réelle » des diverses conséquences avec les règles fon» damentales universellement respectées[2]. » Demain donc l'athéisme sera de dogme, et ne devra pas être mis en question. Et l'on a pu le voir à Liége, à Berne, ailleurs encore : l'aurore du grand

[1] *Paroles de philosophie positive*, p. 33.
[2] *Cours de philosophie positive*, T. IV, p. 50.

jour semble plus rapprochée que les apôtres eux-mêmes ne l'auraient soupçonné. L'an dernier, au congrès de Berne, mes amis, Messieurs de Rougemont, Daguet, Félix Bovet, ont eu quelque peine à se faire entendre chez eux. Le positivisme n'est pas responsable sans doute de manifestations intolérantes, qui d'ailleurs ne sont, hélas! que de tristes représailles; mais il ne nous permet pas d'oublier que l'intolérance est à ses yeux la condition normale de l'ordre spirituel, quand il pose en fait que les positivistes possèdent seuls les connaissances nécessaires pour discuter utilement[1]. L'autorité du chef de l'école commandait ce ton à l'honorable académicien, qui certainement ne l'aurait pas choisi par préférence personnelle. C'est un touchant exemple de fidélité au drapeau.

La puissance incontestable du positivisme ne gît pas en lui-même, cela ressort des fins de non recevoir dont il abuse; M. Littré le confesse d'ailleurs en termes assez clairs[2]. Son influence tient aux tendances passagères de notre époque. Les prêtres ont dégoûté beaucoup de gens de la religion. Hégel et Robespierre ont dégoûté de l'*a priori*. Les sciences marchent et la philosophie ne marche pas. Ce sont de grands arguments pour le

[1] «Nous sommes les seuls qui embrassions d'une façon systématique l'ensemble des connaissances,» etc. *Paroles de philosophie positive*, p. 50.

[2] Voyez *Paroles de philosophie positive*, p. 52 et 54.

côté négatif de la doctrine. Les maîtres s'en tiennent à ceux-là ; ils ne discutent guères que par manière d'acquit, car n'ayant pas de pairs, ils ne connaissent point de juges.

Dans un article assez récent[1], M. Littré semble attaquer directement la métaphysique. Les philosophes, dit-il en somme, né savent pas seulement pourquoi le plomb est plus fusible que le fer, comment sauraient-ils pourquoi le monde existe ? Qui peut le plus, peut le moins. Incapable de résoudre *le cas particulier,* la métaphysique est indigne d'être écoutée, lorsqu'elle s'attaque au problème universel. — Nous aimons à penser qu'il y a ici une application légitime du principe d'autorité spirituelle. A l'appui d'une thèse qu'il estime juste, le savant auteur allègue un argument à la portée des gens du monde, gardant sans doute *in petto* sa bonne raison. Je ne saurais m'expliquer autrement de sa part une pétition de principes aussi manifeste. Il établit l'insuffisance de la méthode *a priori* en commençant par la nier. Ce que la métaphysique a prétendu de tout temps, c'est qu'il y a dans notre esprit des affirmations, ou le germe d'affirmations qui portent sur l'être en général, sur l'universel. Dès lors, chimère ou non, la métaphysique, par une suite inévitable de sa méthode, atteindra le cas universel avant d'arriver au cas

[1] *Journal des Débats,* 6 février 1866.

particulier, et l'on peut fort bien imaginer que tout en jetant quelque lumière sur le cas universel, elle reconnaisse elle-même son incompétence envers le cas particulier.

Dans les *Paroles de philosophie positive*, notre adversaire écartait la philosophie proprement dite avec un peu moins de sans-façon :

« La conception mentale, dit-il, formant un type de gouvernement du monde ou de providence, échoue toujours contre l'une ou l'autre de ces impossibilités : ou bien son type reculant à leurs dernières limites les plus sublimes qualités de la nature humaine, n'a plus rien de commun avec les fatalités rigoureuses qui font le monde ce qu'il est, ou bien rendant de plus en plus impersonnelle l'idée de providence, il va se perdre dans l'immanence des lois qui régissent les choses[1]. »

C'est bien en ces termes que devait parler un noble esprit détourné de toutes les solutions que les religions ont essayées, parce qu'il faudrait les emprunter aux religions, et ne pouvant pas accorder à la pensée une vertu créatrice qui n'est pas montée en lui jusqu'à la hauteur de la conscience. Donc antropomorphisme plus ou moins raffiné, commandant un optimisme impossible, c'est bien M. Jules Simon — ou bien panthéisme, qui tourne au positivisme élargi de M. Littré; j'ai cru saisir les traits de M. Vacherot. M. Jules Simon, M. Vacherot : hors de là point de philosophie ; le cercle est clos, nul ne peut en sortir.

[1] *Paroles de philosophie positive*, p. 18.

Eh bien, sortons en. J'espère établir ici par le fait, que pour un théisme dialectique, *les plus sublimes qualités de la nature humaine* ne sont qu'un point de départ. Nous verrons dans le volume suivant que *les fatalités rigoureuses du monde tel qu'il est,* se concilient avec la souveraine perfection que tout esprit affranchi réclame, lorsqu'il sait éclairer ces terribles fatalités du rayon de la conscience morale.

Quant à l'*immanence des lois qui régissent les choses,* il y a pourtant cette différence entre le panthéisme et le positivisme que le premier l'affirme en thèse absolue, tandis que le second, si nous l'avons bien entendu, ne doit en parler qu'à titre de principe général de coordination des phénomènes, réserve dont l'inconvénient pourrait être de se trouver d'accord avec les gens dont on tient le plus à s'éloigner. Si le panthéisme tend les bras à la sagesse positive, comme il apparaît assez, celle-ci se penche vers lui jusqu'à mettre en danger sa réputation de conséquence. Eh quoi, vous répudiez l'athéisme, philosophie ! vous désavouez le panthéisme, philosophie ! théologie ! « les deux » bouts des choses nous sont inaccessibles, le relatif » seul nous appartient »[1]; et néanmoins « *l'univers nous apparaît,* dites-vous, *comme un ensemble ayant ses causes en lui-même,* CAUSES QUE NOUS NOMMONS SES

[1] *Paroles de philosophie positive,* p. 33.

LOIS[1]. » Certes, M. Vacherot ne saurait être bien loin d'ici, puisque nous avons le plaisir d'y rencontrer M. Taine. Passe pour M. Taine, mais M. Littré ! Comment concilier avec sa franchise, sa conséquence et sa netteté une phrase qui donne au moins trois sens et qui n'en a point ?

Le monde nous apparaît comme ayant SES LOIS *en lui-même*; il ne faut pas introduire dans une explication scientifique la considération de causes transcendantes. Voilà un sens. Mais tous les abbés vous accorderont cela, pour peu qu'ils se soient occupés de physique, et vous savez qu'il y en a de forts.

Le monde nous APPARAÎT *comme ayant* SES CAUSES *en lui-même*; il y a quelque chose dans les phénomènes qui détourne de toute hypothèse transcendante; la prévention leur est défavorable. C'est le second sens, qui nous fait déjà dévier de la ligne tracée par la méthode et contredire nos précédentes allégations; car si *les deux bouts nous échappent*, si nous n'avons pas atteint la généralité absolue dans l'ordre phénoménal, nous n'avons réellement pas le droit d'incliner à l'immanence plutôt qu'au système opposé, la conviction scientifique de notre ignorance constitutionnelle nous ordonne de garder l'équilibre le plus parfait; et cet équilibre vous en déviez. Vous ne le respectez certes plus du tout quand un peu plus bas,

[1] *Paroles de philosophie positive*, p. 34.

sous prétexte de constater le mouvement de l'opinion, vous exaltez l'immanence, *qui nous met, sans intermédiaire, en rapport avec les éternels moteurs d'un univers illimité.* Comment savez-vous que l'univers est illimité, et que les moteurs en sont éternels? Est-ce *a priori?* est-ce *a posteriori?* Vous ne pouvez pas le savoir, vous ne connaissez que le milieu des choses. Dites tout simplement que cette hypothèse vous plait mieux que l'autre; confessez vos propres rêves[1], ne laissez sur ce point aucune équivoque, ou votre édifice croulera sous le poids de ses contradictions, et le soupçon d'habileté vous effleurera.

Mais pour *les causes qui apparaissent,* pour *les causes que nous nommons lois,* ici, ne l'ai-je pas déjà dit? nous sommes en pleine fantaisie. L'école positiviste n'enseigne-t-elle pas avec raison que les causes n'apparaissent point, n'a-t-elle pas répété que nous ne saurions les connaître, n'est-ce pas là sa base, sa raison d'être et sa bannière? Est-il permis d'identifier les lois et les causes? La loi n'est-elle pas le mode observable suivant lequel agit la cause ignorée? La loi est-elle autre chose que la manière dont les choses se comportent et dont les changements se produisent; en d'autres termes, la loi n'est-elle pas le fait généralisé, l'élé-

[1] « On ne saurait trop répéter l'anathème de M. Comte contre les hypothèses invérifiables. » *Préface d'un disciple,* p. XXX; comparez Ps. XIV, 1.

ment commun saisi par l'abstraction dans la pluralité des phénomènes? Cette apparition des causes signifierait donc la négation pure et simple de la causalité! Nous retournerions à l'absolu par la voie des négations! La relativité serait désertée! Ce que nous ne connaissons point, nous le connaîtrions assez pour en nier l'existence! Mais si les lois que nous connaissons étaient les vraies causes, les bornes de la pensée seraient aussi les limites de la réalité. L'idéalisme allemand n'en a jamais dit davantage; c'est l'essence même du savoir absolu. Ainsi le positivisme nous ramène à Hégel, comme Hégel aboutit au positivisme; le va et vient est établi; Locke, Kant, Hégel, Schopenhauer, le cercle immense est parcouru dans un instant inappréciable, et la positivité se termine au nihilisme. Mais que devient alors l'opposition fondamentale entre les connaissances relatives et les connaissances absolues? quelle est la portée de ces déclarations incessamment renouvelées sur les bornes étroites de nos facultés? Tout l'héritage d'Auguste Comte, si pieusement recueilli, ne s'engloutit-il pas dans cet abîme? Le courroux de Bacchus n'est-il pas satisfait? La métaphysique n'est-elle pas trop vengée?

Huit ans après avoir écrit cet étonnant passage, l'illustre érudit s'est promis « de ne pas s'enivrer de son propre vin »[1]; mais on sait comment de tels ser-

[1] *Préface d'un disciple*, p. XLVIII.

ments sont tenus d'ordinaire. La *Préface d'un disciple,* dont quelques passages sont touchants, n'a point cette hauteur qu'on peut reprocher aux *Paroles de Philosophie positive,* mais pour le fond, c'est toujours la même confusion entre le doute critique et la négation dogmatisante; elle attribue toujours à l'ignorance de ce qui est, les droits qu'aurait la connaissance de ce qui n'est pas. Dans l'intervalle qui sépare ces deux publications, M. Littré avait écrit quelques lignes qui semblaient annoncer un retour en arrière.

« L'immensité tant matérielle qu'intellectuelle tient par un lien étroit à nos connaissances..... en les touchant et les bordant, cette immensité apparaît sous son double caractère, la réalité et l'inaccessibilité. C'est un Océan qui vient battre notre rive, et pour lequel nous n'avons ni barque, ni voile, mais dont la claire vision est aussi salutaire que formidable. » (*Auguste Comte, etc.*, p. 519.)

Ce passage est rappelé dans la *Préface d'un disciple,* mais il ne conduit nulle part. D'entrée la Préface pose dogmatiquement : « Le monde *est constitué* par la matière et par les forces, la matière » dont l'origine et l'essence nous sont inaccessi» bles; les forces qui sont immanentes à la ma» tière. » La situation est nouvelle pour l'homme..., dit l'auteur plus loin, avec une sorte d'émotion religieuse, « de se voir dans l'immensité de l'espace » sans autres maîtres, sans autres garanties, sans » autres forces que les lois mêmes qui régissent » l'univers. » — La limitation qui reçoit ici le dogmatisme ne fait que mieux établir son caractère. On

ignore l'essence de la matière ; mais on *sait* que le monde n'est que matière. On ignore l'origine de cette matière, mais on *sait* que les lois qui la régissent sont nos seuls maîtres. D'où sait-on cela ? »

V

Nous n'allons pas énumérer tous les points où l'*a priori* méconnu reprend ses droits aux dépens de la conséquence systématique. L'espace nous manque. Je me borne à noter quelques têtes de chapitre où la critique devrait s'arrêter.

Et d'abord, dans les sciences mêmes sur lesquelles on veut asseoir son autorité, Auguste Comte n'était pas tel que l'admiration de ses disciples aime à le voir. Le géomètre est considérable, mais le naturaliste a été surfait : son éloignement pour Cuvier se justifie mal ; il n'a rien compris à la plante, et ses diatribes contre les observations météorologiques font aujourd'hui un effet bizarre. C'est ainsi que jadis Bacon, son véritable ancêtre[1],

[1] Je ne saurais, à l'instar de M. Littré (*Préface d'un disciple*, p. VIII) et de Comte lui-même, comparer l'auteur du positivisme à Descartes. On entend mal notre grand philosophe lorsqu'on résume sa pensée en disant qu'il voulait « expliquer le monde extérieur par le mécanisme et le monde » intérieur par les idées. » Descartes voulait tout expliquer par les idées, à commencer par le monde extérieur et par son mécanisme, qu'il déduit des perfections divines. Quant au monde intérieur, il ne l'a pour ainsi dire pas abordé.

d'ailleurs bien plus spirituel et bien moins sérieux que lui, donnait une recette pour faire de l'or, tandis qu'il mettait au nombre des fables les découvertes de Gilbert sur l'électricité et l'astronomie de Copernic. Mais je veux m'en tenir à la philosophie.

La question de savoir s'il existe une faculté de connaître *a priori* se pose nettement à l'occasion des mathématiques, dont l'école prétend exclure la tendance et les procédés de l'élaboration des sciences, tout en imposant leur étude approfondie à quiconque veut être écouté. La mathématique, pour parler son langage, est une science déductive fondée sur un petit nombre de propositions qu'on ne prouve pas. Ces axiomes sont-ils évidents par eux-mêmes et par conséquent naturels à l'esprit, ou bien seraient-ils des données de fait, acquises par la généralisation d'observations particulières ? Comte voulait boucher toute entrée à l'*a priori*, sur les pas duquel il craignait de voir revenir l'absolu ; il affirmait donc primitivement que « la géométrie et la mécanique doivent être » envisagées comme de véritables sciences naturelles, fondées sur l'observation, quoique par » l'extrême simplicité de leurs phénomènes, elles » comportent un degré infiniment plus parfait de » systématicité, qui a pu faire méconnaître quelquefois le caractère expérimental de leurs premiers principes. » Toutefois, il n'attribue pas ce caractère expérimental au calcul proprement

dit, « extension admirable de la logique naturelle, » qui constitue l'instrument le plus puissant que » l'esprit humain puisse employer dans la re- » cherche des lois des phénomènes. » Plus tard Comte a essayé d'identifier entièrement la logique et la mathématique, ce qui l'a conduit à désigner les principes de cette dernière science sous le nom de *lois intellectuelles,* locution fort convenable pour désigner ce qu'on appelait autrefois vérités innées. Ce changement alarme beaucoup M. Littré, qui y voit le renversement du positivisme. S'autorisant de M. Mill, dont il aurait bien dû résumer la discussion *savante et décisive*, il affirme que les axiomes sont des faits d'observation, mais tellement simples que l'esprit n'a besoin que de les apercevoir pour les accepter, en d'autres termes, « les résultats d'une induction facile et souvent inaperçue, » comme Auguste Comte lui-même le disait encore en 1851. Le sujet est de grande conséquence pour l'école : il s'agit de maintenir le principe que l'esprit ne trouve en lui-même aucune vérité substantielle, mais uniquement les formes de la pensée. Pour mon compte, je n'accepte pas l'alternative. Je suis persuadé qu'effectivement l'acquisition des premières notions mathématiques se rattache à l'expérience. Je ne connais aucune notion que l'esprit possède avant toute expérience, indépendamment de l'expérience; mais l'expérience s'acquiert par l'exercice de facultés qui

sont elles-mêmes *a priori*, comme Leibnitz l'a fait observer. Le départ entre les deux éléments n'appartient pas à l'histoire de la pensée, qui n'y réussit point; il relève de la logique même. En fait, il y a des conceptions universelles et nécessaires; la notion de l'espace est du nombre, nous ne saurions en faire abstraction; et la notion de l'espace implique toute géométrie. Il ne semble point indispensable à notre esprit qu'un métal jaune soit plus lourd qu'un métal blanc; mais que les trois angles d'un triangle soient égaux à deux angles droits, c'est là une proposition nécessaire pour qui en saisit la démonstration; on ne pourrait concevoir temps ni lieu où cette vérité cessât d'être vraie. Il y a donc des propositions dont le contraire est inconcevable. Le contester, comme M. Littré [1], c'est attaquer le fait même, et toutes les analyses des *associations inséparables*, où M. Mill renchérit sur Hume, n'y peuvent rien. Ces analyses, instituées pour rendre plausible un paradoxe *a priori*, ne vont réellement pas à leur but. Je n'insiste pas; je veux seulement noter encore que M. Littré lui-même a varié sur ce sujet; car en 1856, il disait que l'espace et le temps sont dans les choses *et dans l'esprit* [2]. Si l'espace est dans l'esprit, les dimensions de l'espace y sont également, la géométrie est *a priori*; comme elle doit l'être effectivement

[1] *Journal des Débats* du 6 février 1866.
[2] *Paroles de philosophie positive*, p. 10.

pour tenir son rôle. Au surplus il est curieux que le positivisme français n'ait rien essayé de lui-même pour justifier une assertion qui forme la base de toute sa théorie, et qu'il savait être diamétralement contraire aux idées reçues.

Il est vrai qu'il aurait fallu s'engager dans l'observation psychologique, travail que le maître détestait. Les griefs de Comte envers la psychologie ne s'accordent pas très-bien entr'eux. Il lui reproche de se complaire en analyses d'une minutie insupportable, d'être inapplicable aux enfants, aux ignorants et aux animaux, enfin d'être *impossible et contradictoire,* attendu qu'*il est absurde d'admettre que l'homme se regarde penser*. A la psychologie, il substituait simplement la phrénologie. Ses disciples, sans méconnaître le devoir scientifique d'unir autant qu'il se peut l'étude des organes à celle des fonctions, ont pourtant reculé devant un abus du raisonnement qui va jusqu'à mettre au rang des impossibles la forme essentielle de notre activité. Nous les voyons aujourd'hui, spectacle instructif, renchérir sur la subtilité psychologique pour étayer un système qui proscrivait toute psychologie. Ils ont compris, sans doute, que la conscience de soi, la réflexion n'est pas seulement le principe d'une méthode scientifique indispensable quoiqu'imparfaite, mais la première condition du gouvernement de soi-même, de la moralité, de la liberté,

La liberté! voici encore une doctrine où le positivisme se contredit étrangement; je m'empresse d'ajouter que ces contradictions ont un côté respectable. La grande prétention de l'école est d'étendre au monde moral les méthodes qui ont fait le succès des sciences naturelles. Quand M. Littré les a vu délaisser par son maître, il a cessé de le suivre. Pour s'attribuer le droit d'opérer l'élargissement désiré, il faut bien statuer que « tous les » phénomènes, sans exception, les phénomènes » individuels aussi bien que les phénomènes so- » ciaux, les faits d'intelligence et de volonté aussi » bien que les combinaisons chimiques et la gra- » vitation universelle, sont soumis à des lois inva- » riables. » On l'a répété avec emphase, et cependant, on voudrait en même temps laisser à la volonté une initiative souveraine, on place dans l'homme le commencement absolu d'une série de mouvements; car, sérieusement, de bonne foi, l'on affirme son libre arbitre. Nous ne comprenons pas cette inconséquence; après les explications de M. Littré nous ne comprenons pas davantage; mais nous apercevons bien le motif, et nous l'honorons. Il s'agit de sauvegarder l'ordre moral. Eh bien! partout où l'ordre moral reste debout, rien n'est perdu, tout peut revivre. Regretter les tendances du positivisme, combattre sa logique, ce n'est pas lui refuser son estime. Il ne faudrait pas trop se hâter de déplorer *a priori* son

influence dans un moment donné; *chi lo sa?* Ses aversions ne m'effraient pas, la haine, après tout, n'est qu'amour tourné. Le culte positiviste est une caricature, mais dans le rapport de M. Littré au positivisme, il y a de la religion et de la vraie, la religion humble[1] et tendre[2]. C'est de la piété que la manière sobre et discrète dont il parle de son maître: « Qu'y a-t-il de meilleur que la douceur, et » de plus souverain que l'équité, » dit-il quelque part. Si je ne m'abuse pas, j'ai déjà entendu cet accent. Ne serait-ce point l'accent chrétien?

VI

Résumons-nous donc sur cette doctrine, dont nous avons indiqué les conclusions et signalé les incohérences. Lui reprochons-nous de raisonner mal? — Pas d'ordinaire. Condamne-t-on ses ten-

[1] Entre le disciple et le maître il y a des contrastes de caractère qui finissent par influer sur les jugements. Nous l'avons déjà constaté sur l'article de la tolérance. En voici un nouvel exemple assez curieux: Suivant Comte, une étude sérieuse de l'astronomie fait disparaître « l'admiration aveugle et illusoire qu'inspire l'ordre général de la nature. » Il n'y a pas de plus sot passage que celui-ci: « *Cœli enarrant gloriam Dei*, la seule gloire que proclament les cieux est *celle d'Hipparque, de Képler et de Newton.* » Suivant M. Littré, « *la raison expérimentale des savants ne s'admire point*, mais elle admire les faits et les lois qui la dominent à mesure qu'elle les découvre. »

[2] Voyez *Préface d'un disciple*, p. XVIII et suivantes.

tatives pour étendre la méthode des sciences aussi loin qu'il se pourra? — Encore moins. Ce qu'on lui reproche, c'est un exclusisme involontaire dont la cause véritable n'est, comme on l'a déjà dit, qu'une faiblesse relative des besoins et des puissances dialectiques, l'inaction du sens de l'infini, l'absence de la philosophie même. Ce défaut est commun au grand nombre. Aussi la véritable philosophie ne saurait-elle devenir populaire, quelque puisse être l'étendue de son influence indirecte. En rapprochant cette circonstance des illusions des métaphysiciens et du discrédit où leur art est tombé, on comprend que le positivisme ait pris de l'importance: il est la formule extrême d'une révolution qui se consomme, et dont l'achèvement finira par le dissoudre lui-même. Ce qui tuera le positivisme, c'est la positivité: plus nettement la science se rendra compte des conditions rationnelles qui président à son élaboration, mieux elle comprendra ses limites; plus elle émancipera les autres puissances de l'âme en reconnaissant la valeur de leurs produits[1].

Il n'y a que deux méthodes, nous dit le positivisme authentique; l'une qui va du dedans au dehors, de l'homme au monde; elle part du sentiment immédiat de la vie; c'est la première méthode, la seule possible au début, la méthode

[1] Comp. Claude Bernard, *Du progrès dans les sciences physiologiques* (*Revue des Deux-Mondes*, du 1er août 1865, p. 652).

de la religion et de la métaphysique: elle ne vaut rien. L'autre va du dehors au dedans, elle explique l'homme au moyen des notions qu'elle a recueillies sur le monde extérieur, elle renonce à toute intimité dans la connaissance aussi bien qu'à toute vérité absolue, elle se circonscrit exclusivement à la succession des phénomènes: c'est la méthode positive, c'est la méthode finale, c'est la seule bonne. Et ces deux manières de philosopher *sont absolument inconciliables*. — Les deux procédés sont bien caractérisés, on ne peut en disconvenir; mais que le premier soit absolument condamnable, que les deux méthodes ne se concilient point, voilà ce qui est affirmé d'autorité souveraine, puis fortement inculqué par la répétition, cette âme de l'instruction; d'ailleurs ces thèses capitales ne s'entendent point d'elles-mêmes, et le positivisme ne s'est point soumis à la tâche de les justifier. Il en aurait pourtant valu la peine; à première vue, la méthode qui va du dedans au dehors et celle qui marche du dehors au dedans paraissent également légitimes. Il semblerait que, bien conduites l'une et l'autre, elles devraient se rencontrer.... à mi-chemin. Un examen scrupuleux des conditions de la connaissance confirmerait ce premier aperçu et dissiperait les malentendus qu'on amoncelle. Les incompatibilités radicales statuées par Auguste Comte, ne sont que des antipathies personnelles érigées en système. Aussi bien avons-nous vu que

l'école positiviste ne peut pas se tenir à son programme. En voici de nouvelles preuves : Comte lui-même, dans son meilleur temps, au troisième volume de son Cours (p. 311), déroge formellement à sa méthode en déclarant que « l'étude de l'homme » doit toujours dominer la biologie tout entière, soit » comme point de départ, soit comme but.... C'est » uniquement là, poursuit-il, que le point de vue » essentiel de la philosophie primitive doit être in» variablement maintenu par une philosophie plus » profonde. » Admirez en passant ce ton impérieux d'un homme qui ne daigne pas justifier ses contradictions au moment même où il les constate. Pourtant nous en sommes encore à l'expérience, même à l'expérience sensible, mais le mouvement n'est plus dirigé de la périphérie vers le centre. Les disciples font un pas de plus dans la même direction quand ils refusent à leur maître de sacrifier la psychologie ; ils reconnaissent bien nettement le droit scientifique de s'appuyer sur la conscience de soi, sur le sentiment de la vie, cette source du fétichisme primitif. Un troisième pas et nous aurons réintégré la métaphysique. Ce troisième pas, M. Littré l'a risqué sans le dire, mais nous l'avons pris sur le fait.

Tout phénomène suggère naturellement deux questions bien distinctes : *Comment* se produit-il, et *pourquoi?* Répondre à ce *comment* est l'affaire de l'observation et du calcul ; connaître la manière

dont les choses se sont passées, se passent et se passeront, c'est le tout de la science proprement dite. Elle n'aborde pas la question *pourquoi*, qui n'en subsiste pas moins dans son entier, soit qu'on possède le *comment*, soit qu'on le cherche. Le *pourquoi* le mieux saisi ne saurait tenir lieu du *comment*. Tel est le sens légitime de la proscription des causes finales en physique ; vraies ou fausses, elles ne dispensent pas de la physique. Mais en dernier ressort le *comment* aboutit pourtant au *pourquoi*, la physique à la métaphysique. Aristote a fort bien vu que le problème de la cause première et celui de la cause finale se rejoignent. Les positivistes ne se risquent pas jusqu'à dire que ce double problème de la cause première et de la cause finale n'existe pas réellement pour l'esprit, ils allèguent seulement que les causes premières et les causes finales sont placées hors de notre portée [1], et ils posent en dogme que la recherche doit en être abandonnée [2]. Suivant le texte que je résume, il y aurait donc réellement une cause finale ; seulement nous ne pourrions pas savoir en quoi elle consiste, parce qu'elle passerait la portée de l'esprit humain. Il est bien sûr que cette humilité critique du positivisme est une pure enseigne, et qu'il s'efforce plus tard d'établir directement que les causes finales ne sont point; mais il est tout aussi

[1] *Paroles de philosophie positive*, p. 17.
[2] *Ibid.*; comp. *Auguste Comte et la Phil. positive*, p. 597.



certain qu'une telle négation le constitue en plein délit de métaphysique. Il ne m'est d'ailleurs pas bien prouvé que les causes finales, entendues comme le fait Kant dans sa Critique du jugement, soient vraiment inutiles à la science expérimentale. Je ne concilie pas encore l'affirmation de M. Littré, suivant laquelle cette doctrine des causes finales n'est d'aucun usage à la philosophie positive, avec la définition positiviste de la physiologie : « trouver la fonction de chaque organe ». M. Littré reconnaît bien qu'il est mal aisé d'expliquer l'œil sans la vision, mais il n'en veut point conclure que l'œil ait été formé par une puissance intelligente, attendu qu'il y a dans le monde une foule d'autres dispositions, non pas sans but, on n'oserait le prétendre, mais sans but utile à notre point de vue, de sorte que l'hypothèse de la finalité resterait invérifiable.

Cette réponse ne trahit-elle pas une sorte de préoccupation ? Et quand le *disciple* assure que « s'ajuster aux fonctions nécessaires est une pro- » priété immanente de la matière vivante, comme » de se nourrir, de sentir et de penser, »[1] fait-il avancer la question le moins du monde ? En admettant son assertion, qui est dirigée en réalité contre la séparation de l'esprit et de la matière, on ne serait pas encore débarrassé des causes finales. Il semblerait plutôt que M. Littré les ac-

[1] *Préface d'un disciple*, p. XXVI.

corde de fait, tout en les niant des lèvres. Sur ce sujet Bacon est mieux: pour lui, si l'œil sert à voir, c'est pure chance! Cette propriété immanente à la matière dont on nous parle, est de la belle et bonne métaphysique. Il ne faudrait pas le contester et nous dire : ce n'est pas une explication, c'est le fait tout cru; je vois les organes matériels se former de manière à remplir les fonctions vitales et je n'en demande pas davantage. — Supprimer le problème de la sorte est impossible. A l'entendre ainsi, le progrès mental accompli par le positivisme, reviendrait tout simplement à supprimer l'exercice de la pensée; les sciences elles-mêmes y passeraient. La finalité peut donc en appeler de la condamnation portée contre elle.

L'école n'ose pas pousser cette pointe de métaphysique négative jusqu'à combattre l'existence des causes premières; on craint de choquer trop rudement le sens commun : pareille offense réveillerait en sursaut les puissances de l'*a priori,* qui sommeillent engourdies par le sophisme, mais qui ne sauraient périr. On concède donc l'existence *des causes premières* à la raison, que ce pluriel insulte déjà.

Ainsi la question *pourquoi* subsiste en dépit des dénégations transcendantes, et cette question est la plus intéressante qui se puisse poser. L'esprit humain ne l'abandonnera pas; s'il paraît un moment renoncer à la métaphysique, ce n'est qu'un accès

de faiblesse et de désespoir, qu'il ne faut pas prendre au sérieux. Je n'en veux d'autre preuve que le positivisme lui-même, dont les négations forment peu à peu une métaphysique assez complète. Ces négations sont l'âme du positivisme et son inspiration première; mais si l'on en confessait directement la portée, la contradiction éclaterait à tous les yeux. Il faut donc les déguiser en réserves critiques. Sans contester l'existence du problème, on le déclare insoluble, au nom de l'expérience et de la pensée *a priori* tout ensemble. « Les questions relatives aux causes premières et aux causes finales n'ont pas fait un pas, dit M. Littré, et ne pourraient en faire aucun, car il n'y a que deux méthodes, l'objective et la subjective, mais la méthode objective n'atteint pas les causes premières, tandis que la seconde, la méthode *a priori*, ne saurait arriver à un résultat qui cadre avec l'expérience[1]. »

Vous admettez donc qu'il existe une méthode *a priori*. Mais l'*a priori* n'est pas l'arbitraire, comme vous paraissez le croire, c'est la raison, c'est le besoin de perfection, le besoin d'unité, le besoin d'ordre, et il n'y a pas de besoin sans une notion quelconque de son objet. Nous possédons en germe l'idée de l'être parfait, dont le commencement est d'être par soi-même. La spéculation consiste à développer ce germe. Si la spéculation seule est impuissante, pourquoi ne pas la combiner avec la mé-

[1] *Paroles de philosophie positive*, p. 18.

thode expérimentale? Expliquer le monde, voilà le but de toute philosophie, vous en tombez d'accord. La question ne devrait-elle donc pas se poser dans les termes suivants : Développer la notion de l'être existant par lui-même de manière à satisfaire notre idéal de perfection ; puis concilier l'idée de l'être parfait avec le monde tel qu'il est, c'est-à-dire, avec le monde tel que la science positive la plus avancée nous le représente. C'est dans ce travail de fusion même que la notion du parfait s'illuminera. Sur l'importance extrême du savoir exact, sur la nécessité de connaître le fait avant d'en essayer l'explication, sur l'impuissance de la philosophie littéraire, je ne partage que trop votre avis; mais solidarité n'est pas confusion. Le problème de la philosophie se distingue de celui de la science, qu'il implique et qu'il réclame. Vous dites que la conciliation de l'expérience et de l'*a priori* est impossible, mais il ne suffit pas de l'affirmer, pas même à titre de *lieu commun*[1]; il faudrait le prouver, ce qui n'est point facile. Le préjugé ne m'imposant pas, je n'irai pas si loin, je ne voudrais pas même garantir que cette conciliation n'ait réussi à personne. Tout ce qu'on peut avancer sans outrepasser son droit, c'est qu'il n'y a pas de conciliation généralement adoptée, et que les mêmes questions s'agitent toujours[2]. Cela est vrai, mais lorsqu'on réfléchit à l'extrême imperfection

[1] *Paroles de philosophie positive*, p. 17. — [2] *Ibid.*

des sciences particulières, qui fournissent l'un des facteurs de l'équation, on voit qu'il ne saurait en être autrement, et l'on reprend patience et courage.

En effet, il était dans la nature des choses que le problème métaphysique se posât le premier.

Il est dans la nature des choses qu'il soit résolu le dernier.

Il est dans la nature des choses qu'il ne puisse être résolu pièce à pièce, mais seulement tout entier, d'une venue.

Il est enfin dans la nature des choses que l'Origène assez hardi pour le retrancher, succombe à l'opération.

La distinction des trois états théologique, métaphysique et positif exprime un fait historique incontestable, mais que l'état exclusivement positif soit la fin et la vérité de notre destinée, ceci n'est plus de l'histoire, ce n'est que de l'*a priori,* du mauvais *a priori.* A ce compte, l'état définitif de l'humanité serait la décrépitude. Mais non, s'il pouvait être question de proclamer l'état final, on ne saurait le chercher que dans la synthèse, et cette synthèse hypothétique, il y aurait moyen de l'esquisser: Si le vrai nom de la substance se trouve être volonté, comme l'instinct nous l'avait fait pressentir dès les jours du fétichisme, la métaphysique ramènera la religion. Et si la pensée *a priori,* loin de prétendre régenter la science expérimentale ou la devancer, ainsi qu'elle le fait dans

cette conception présomptueuse d'un état définitif, reconnaît loyalement le fait établi tout en travaillant à l'expliquer, la positivité règnera dans son domaine. Chaque faculté devait prévaloir à son tour pour constituer sa méthode ; l'état définitif, c'est que chacune rentre dans sa limite.

Il faut bien le reconnaître, les doctrines philosophiques ayant leur source dans la conscience individuelle autant que dans la raison logique ne sauraient s'imposer à tous les esprits ; elles ne sont pas, comme la science, au bénéfice d'un contrôle irrécusable et relativement facile ; par conséquent, les institutions politiques, les lois obligatoires pour tous ne doivent plus y chercher leur fondement. L'opposition du positivisme et de la philosophie était peut-être nécessaire pour sauvegarder cette grande vérité, cette glorieuse conquête de notre âge, la liberté de conscience, que la métaphysique et le positivisme attaqueraient à qui mieux mieux, s'ils ne se faisaient contrepoids l'un à l'autre. Sur ce point, la métaphysique a fait ses preuves. Le positivisme ne demandait qu'à faire les siennes. Si l'on pèse les passages cités ici, en rapprochant les jugements d'Auguste Comte sur la science de ses conceptions sur l'état normal de la société, on se convaincra que le nouvel ordre spirituel ne le céderait en rien aux persécuteurs de Galilée.

La philosophie qui se comprend ne cherche

pas à s'imposer; mais cette poésie géométrique est indispensable aux esprits de race pour se rendre compte d'eux-mêmes: telle est la source de son droit éternel; tel est le principe de sa supériorité manifeste. Expliquer un fait suivant le positivisme, c'est « le ramener à des phénomènes plus » usuels, plus vulgaires, plus connus.[1] » Expliquer les faits suivant la philosophie, c'est constater l'harmonie entre eux et les lois de l'esprit humain. « Se proposer un lieu inaccessible où l'on cherche, telle est, dit M. Littré, toute l'histoire de la métaphysique »[2]. Ce lieu inaccessible, c'est tout simplement la conscience.

L'existence de la pensée *a priori,* voilà le point décisif. Mais la négation de l'*a priori* est absurde! La possibilité de l'expérience se fonde sur la confiance de l'esprit en ses facultés, qui est *a priori.* La pensée *a priori!* mais les positivistes en témoignent involontairement à chaque page de leurs écrits; ils ne la contestent que par des analyses futiles. La déclarer *dangereuse*[3], ce n'est pas la supprimer, c'est la reconnaître.

VII

Ce qui caractérise et définit le positivisme, c'est l'abandon des recherches sur les causes premiè-

[1] *Cours, etc.,* T. II, p. 240. — [2] *Préface, etc.,* p. XXVIII. — [3] *Auguste Comte et la philosophie positive,* p. 520.

res et sur les causes finales, qui dépassent, selon lui, notre portée. Nous avons vu qu'empiétant incessamment, soit par voie de négation, soit par voie directe sur le terrain qu'il s'est interdit, il détruit son essence même et sa raison d'être. Nous avons vu qu'il n'explique l'histoire qu'en pratiquant sur elle au préalable des simplifications qui la mutilent. Il resterait, pour remplir notre cadre, à examiner si le positivisme est en mesure de se compléter. En effet, le positivisme actuel n'est pas complet, M. Littré, qui a qualité pour cela, le déclare expressément : « Les théories de la » morale, de l'esthétique, de la psychologie lui » font défaut, leur place est après le savoir objec» tif. » — Je ne m'occuperai que de la morale, question décisive pour un système qui prétend renouveler l'humanité par l'élimination totale des idées religieuses.

Comte tient la morale en très-haute estime. Il lui assigne la fonction suprême dans le gouvernement de la société.

« Le type de l'évolution humaine, individuelle et collective, consiste dans l'ascendant croissant de notre humanité sur notre animalité, d'après la double suprématie de l'intelligence sur les penchants, et de l'instinct sympathique sur l'instinct personnel ; ainsi ressort directement de l'ensemble du développement spéculatif, l'universelle domination de la morale » (VI, 837).

Et plus haut :

« La légitime suprématie sociale n'appartient ni à la force, ni à la raison, mais à la morale, dominant également les actes de l'une et les conseils de l'autre » (VI, 536).



Les devoirs que le positivisme enseignera sont généralement ceux de la morale catholique, avec laquelle on s'est déclaré d'accord une fois pour toutes, en termes très-brefs et comme à regret. La doctrine « qui formule de la manière la plus admirable le précepte le plus fondamental dans la *stricte obligation d'aimer nos semblables comme nous-mêmes* », est appelée ailleurs, avec un peu d'affectation, « *la morale des peuples avancés.* »

Aux yeux du maître, les préceptes moraux ne sont pas de simples conseils de prudence, mais des injonctions obligatoires. Il appuie fortement sur la notion du devoir, et contredit ainsi d'avance la nouvelle école qui, tout en fondant l'indépendance de la morale sur la proscription positiviste des connaissances absolues, essaie d'établir le devoir sur le droit.

« La nouvelle philosophie remplacera la discussion vague et orageuse des droits par la discussion calme et rigoureuse des devoirs. Au lieu de faire consister les devoirs particuliers dans le respect des droits universels, on concevra en sens inverse les droits de chacun comme résultant des devoirs des autres envers lui, ce qui n'est nullement équivalent, puisque cette distinction représente alternativement la prépondérance de l'esprit métaphysique ou de l'esprit positif, l'une conduisant à une morale presque passive où domine l'égoïsme, l'autre à une morale profondément active, dirigée par la charité » (VI, 541).

Plus l'appréciation de la morale juridique est ici judicieuse, plus l'accent est mis sur l'obligation, plus ces notions absolues de droit et de devoir

semblent prises au sérieux[1], plus on est pressé de se demander d'où peut venir le principe de l'obligation et le moyen de constituer une science des obligations dans un point de vue qui ne connaît que des phénomènes? Si la morale du système positiviste n'est pas élaborée dans ses détails, le principe n'en est pas moins posé d'une manière très-nette. Cette morale n'est pas nouvelle. Lord Shaftesbury en a tracé l'esquisse, Hutcheson et Hume l'ont développée, Adam Smith l'a gâtée en voulant la simplifier. Comte accorde un éloge significatif à ce groupe d'écrivains, qui ont entrepris, avec plus de sincérité que de profondeur, d'asseoir une théorie du devoir sur la base de l'empirisme. Lui-même se replace assez exactement au point de vue primitif de Shaftesbury ; mais son esprit lucide aperçut bientôt qu'une obligation proprement dite ne saurait découler d'un penchant quelconque, et qu'en dernier ressort, la considération de notre véritable intérêt est le motif le plus général que l'intelligence puisse nous proposer. De là une disparate entre les intentions et les conclusions dernières, qui oblige l'héritier du système à prononcer que la morale positiviste n'est pas encore constituée.

Cependant les passages suivants ne laissaient rien à désirer en fait de clarté :

[1] Comte va jusqu'à contester à l'homme *des droits illimités* sur les animaux. (*Cours*, T. III, p. 326.)

« Dans ce sublime précepte : « Aimez vos semblables comme » vous-mêmes, l'*instinct personnel ne laisse point de servir » de guide à l'instinct social*, comme la nature du sujet l'exi» geait. De toute autre manière le but aurait été manqué, car » comment celui qui ne s'aimerait pas pourrait-il aimer au» trui? » (IV, 553).

Louons en passant le sens profond avec lequel l'auteur maintient la valeur morale de l'amour de soi, mais remarquons surtout comment le problème général est posé. Il s'agit, ici et partout, d'un équilibre entre des instincts. Qui est-ce qui règlera leurs rapports ? — La raison. — Mais d'après quel principe ? — Ecoutez :

« La morale ne peut trouver de solides fondements que dans une appréciation vraiment rationnelle et suffisamment approfondie des diverses inclinations, actions et habitudes, d'après l'ensemble de leurs conséquences réelles, privées ou publiques » (V, 689).

Ce sont donc les conséquences pour l'agent lui-même et pour la société qui décident la valeur morale d'une action. Conséquences pour moi : l'intérêt personnel est ensemble le motif et la mesure ; cela s'entend. Conséquences publiques : pourquoi suis-je tenu de servir le public ? — Il y a dans l'homme un instinct qui l'y pousse. — Je le veux bien, je crois votre anatomie plus exacte que celle d'Helvétius ; mais la force ou la faiblesse respective de ces penchants divers ne sont qu'accidents naturels ; où trouvez-vous l'obligation de suivre l'un d'eux en refoulant l'autre ? où trouvez-vous, je ne dis pas le sentiment, l'illusion, mais la réalité

d'une obligation quelconque? Vous chercherez en vain; l'absolu ne saurait découler du relatif, ni l'ordre moral de la physiologie. Le point de départ admis, il n'y a d'autre motif de conduite intelligible que l'intérêt privé, et Comte, lui, finit par l'avouer tout uniment.

« La morale positive tendra de plus en plus à *représenter le bonheur de chacun comme étant surtout attaché* au plus complet essor des actes bienveillants et des émotions sympathiques envers l'ensemble de notre espèce et même à l'égard de tous les êtres sensibles[1]. »

Voilà le dernier mot, voilà la cime la plus élevée qu'on puisse atteindre, lorsqu'on tient la raison pour un pouvoir simplement formel, qui élabore les faits naturels, les données de l'expérience. C'est l'aimable épicuréisme d'Annicéris et de lord Shaftesbury, mais ce n'est pas la loi du devoir. Et en effet, voyez, que l'impératif soit mis en nous ou hors de nous, il n'importe; l'impératif c'est toujours l'absolu, c'est toujours la théologie! Auguste Comte ne s'y trompait pas. Il a son Dieu, lui aussi, son Dieu relatif, son Dieu mortel, l'humanité, la société; et la véritable sanction religieuse dans son système, c'est le code pénal.

[1] *Cours de philosophie positive*, T. VI, p. 863. Comparez p. 555, où l'intérêt personnel est appelé une *désastreuse théorie métaphysique*. Cette contradiction ne modifie point notre jugement. Elle manifeste une fois de plus qu'une philosophie ne consiste pas dans ce que son auteur avance, mais dans ce qu'il prouve.

« *La morale personnelle sera* radicalement soustraite à l'arbitraire de la prudence personnelle, pour être désormais *pleinement incorporée à l'ensemble des prescriptions publiques* » (VI, 857).

Ainsi tout s'explique, tout se concilie en fin de compte! L'individu n'a d'autres mobiles que ses penchants divers et la considération de son intérêt propre; c'est à la société qu'il appartient, armée de la loi et de l'opinion, de faire pencher la balance dans le sens du bien de tous. Comte diffère d'Helvétius et de son grand Hobbes dans l'analyse cérébrale bien plutôt que dans sa conception systématique. Tous trois sont d'accord pour refuser à l'ordre moral une valeur indépendante, et dès lors M. Littré ne semblerait pas autorisé à dire que la morale du positivisme n'est pas constituée. Les principes du moins en étaient bien posés dans l'ouvrage auquel il se rattache. Comte y prend, à contre cœur, je l'avoue, une position intermédiaire entre les branches anglaise et française de la morale de l'intérêt.

M. Littré aspire sans doute à quelque chose de plus relevé. C'est ainsi que je m'explique son attitude un peu indécise devant les ouvertures du *Système*. Mais il est aisé de lui prédire qu'il n'atteindra rien de plus que n'a fait Comte, aussi longtemps qu'il restera fidèle à la maxime du positivisme sur le caractère exclusivement formel de la raison. La façon dont il associe la psychologie et la morale dénote une véritable confusion d'idées,

autant du moins qu'on peut en juger d'après une indication assez obscure[1].

« La morale humaine, nous dit le commentateur d'Hippocrate, « est le travail de la raison sur les sentiments, comme la science est le résultat du travail de la raison sur le monde extérieur.... Nous trouvons dans l'homme des impulsions personnelles, des impulsions impersonnelles et la raison *qui juge les unes et les autres.* A mesure que la raison humaine se développe, elle limite les impulsions personnelles et agrandit les impulsions impersonnelles[2]. »

Dans ce passage, le plus explicite que nous ayons trouvé sur ces matières, on reconnaît le même fond que chez Comte, mais avec infiniment moins de clarté. Je veux admettre le progrès moral dans l'histoire tel qu'on l'y présente. D'où vient que la raison réprime certaines impulsions, tandis qu'elle en fortifie d'autres de son poids, sinon de ce qu'elle possède elle-même un poids, parce qu'elle renferme un contenu, parce qu'elle déclare une obligation? Mais si la raison était purement formelle, son travail sur les sentiments ne saurait consister qu'à les classer, à nous les faire connaître, comme le travail de la raison sur le monde extérieur consiste à le faire connaître et non pas à le changer. Tout au plus la raison opérant sur les sentiments nous montrerait-elle les effets de l'influence accordée à chacun d'eux, ce qui nous

[1] « Ce que j'appelle théorie subjective de l'humanité comprend, pour procéder selon l'ordre d'évolution, la morale, l'esthétique et la psychologie. » *Auguste Comte*, etc., p. 677.

[2] *Ibid.*, p. 215.

ramènerait tout droit à l'intérêt bien entendu, dont M. Littré ne veut point. Mais quant au bien et au mal, la raison ne saurait les trouver qu'en elle-même. Elle ne saurait *juger* les penchants qu'en vertu d'une loi, d'un *a priori,* qu'il faut reconnaître. Le cœur de M. Littré tire à droite et sa logique à gauche; transformant la morale en science de faits, comme la psychologie, sa logique nous conduit immédiatement à la fameuse formule, *point de morale, mais des mœurs.* Non, si la raison doit être souveraine, comme le veut l'illustre savant, il faut qu'elle ait quelque chose à prescrire. Les tentatives de l'empirisme honnête pour extraire l'obligation morale en distillant nos penchants naturels, sont l'exact pendant des efforts tentés en logique pour extraire la pensée des impressions gravées sur une table inerte par les objets du monde extérieur, le corrélatif rigoureux de la grande hypothèse physique suivant laquelle l'organisme vivant sortirait des combinaisons chimiques, l'affinité chimique, du mécanisme[1] et le mécanisme du néant. Les lois sont les causes mêmes; tout vient de rien, par tous les chemins la négation de l'*a priori* nous traîne à ce trou. Quelques-uns s'y précipitent l'air triomphant; les positivistes, plus sages, y mar-

[1] On n'attribue pas cette dernière opinion aux positivistes, qui la rejettent. On a vu que leur système, assez ancien d'ailleurs, consiste à douer la matière de toutes les forces dont ils ont besoin pour expliquer chaque ordre de phénomène.

chent les yeux bandés, niant doctoralement l'existence de la lumière.

Il ne faut pas être dupe d'une amphibologie : le mot *loi* n'a pas le même sens en morale et en physique. La loi physique n'est que le fait même, la loi de la liberté exprime ce qui doit être et ce qui trop souvent n'est pas. Ainsi l'on ne saurait fonder essentiellement la morale sur la physiologie, ni même sur la physique sociale, puisque si la physique sociale était découverte, ses lois seraient encore de simples faits généraux exprimant des nécessités naturelles absolues et tout au plus la moyenne morale dans chaque état connu des institutions et des croyances. Non, le devoir brille de sa propre clarté. Nommez cette clarté sens moral, conscience, raison, il n'importe ; dites ou ne dites pas qu'elle est en nous le signe de Dieu, nous ne disputerons point là dessus ; mais si vous en reconnaissez l'autorité, n'essayez pas de la déduire de faits sans autorité. Reconnaissez dans l'obligation morale un fait primordial. La loi du devoir est gravée dans le cœur de tous les hommes ; parfois les traits de l'inscription sont effacés, illisibles, mais on en reconnaît toujours la place et l'on en démêle toujours l'objet. Quelle que soit l'extrême diversité des opinions morales, chacun se croit et se sent tenu de faire certaines choses et d'en éviter d'autres. Et cette obligation est absolue pour la conscience, indépendamment de toute considéra-

tion d'intérêt présent ou à venir. Elle ne résulte pas des croyances religieuses : l'athée et le catholique sont également liés par leur conscience. Dans ce sens, l'indépendance de la morale, qu'on arbore aujourd'hui comme un étendard, est une vérité philosophique incontestable et capitale, ce qui n'implique d'ailleurs nullement que la vérité morale doive ni puisse se développer à l'écart des autres vérités.

Si le positivisme consentait à nous entendre, nous lui dirions : Vous revenez des confins du système solaire, vous avez parcouru tout le monde et vous rentrez au logis; fermez-en la porte! Essayez cette étude subjective dont vous sentez le besoin. Consultez-vous en silence, et vous apercevrez, je le sais, que le commandement moral est un commandement absolu. La liberté, la loi de liberté, l'idéal, ce sont des choses de prix, il ne faut pas risquer de les perdre. Vous parlez de justice et d'équité ; mais qui dit justice, dit obligation, qui dit obligation, dit absolu ; si toutes nos pensées étaient relatives, l'ordre moral ne serait qu'un pur phénomène. Vous ne croyez pas cela. Eh bien, si vous consentiez à déroger un instant à la rigueur de votre principe, si vous reconnaissiez, dans un sens quelconque, même simplement formel, une valeur absolue à la loi morale; alors nous aurions bientôt trouvé les bases d'une en-

tente plus solide que celle que votre maître proposa deux fois aux cardinaux de Rome[1]. Pour qui en a senti comme vous la grandeur, la conscience morale peut devenir le fondement d'une méthode nouvelle. Affirmant où le sage de Kœnigsberg avait hésité, le respectable Buchez a déjà tenté cette méthode, et malheureusement il l'a compromise; mais le principe en subsiste. L'autorité absolue de l'impératif moral, tel est ce principe. Nous le mettrions en saillie; puis le contraste entre ce qu'il réclame et les résultats généraux de la science positive nous conduirait lui-même au moyen de résoudre la grande énigme. La conscience serait notre boussole, la dialectique, notre aviron; elle est dangereuse, vous le dites bien, mais nous la saurions dompter.

*

Voici donc en un mot notre programme: Nous ne voulons point dériver le principe moral d'une croyance religieuse ou d'une théorie quelconque. Loin de subordonner la morale à la métaphysique, nous prétendons atteindre à la métaphysique en nous appuyant sur le principe moral. Mais une métaphysique, il nous la faut, tout notre être en a besoin; il nous la faut surtout pour tirer les con-

[1] D'abord sous la clause facile de mettre les protestants et les philosophes hors de cause (*Cours*, etc., T. V, p. 327, note), puis à condition de renier Dieu (*Ibid.*, T. VI, p. 423).

séquences pratiques du principe moral, qui nous la suggère elle-même. Ce n'est donc pas du tout la morale sur la métaphysique, ce n'est pas non plus tout à fait la métaphysique sur la morale. Nous allons plutôt de la morale à la morale à travers la métaphysique. Une dernière citation d'Auguste Comte achèvera d'expliquer ma pensée.

« La philosophie théologique et la philosophie métaphysique ayant seules librement entrepris jusqu'ici d'opérer la réorganisation politique des sociétés modernes, de manière à constater pleinement et par la voie expérimentale et par une analyse rationnelle, leur profonde inanité nécessaire à l'égard d'une telle destination, il s'ensuit évidemment, ou que le problème ne comporterait réellement aucune solution, *ce qui serait absurde à penser*, ou qu'il ne nous reste plus qu'à recourir à la philosophie positive, puisque l'esprit humain a désormais vainement épuisé en essais surabondants toutes les autres voies intellectuelles; *à moins qu'on ne parvienne à créer un quatrième mode fondamental de philosopher*, utopie trop extravagante pour mériter la moindre discussion » (IV, 174).

Ce qu'on relève dans le passage cité, ce n'est pas l'assurance *a priori* que les sociétés modernes seront philosophiquement réorganisées ; c'est cette qualification d'utopie extravagante dont le positivisme accable la supposition qu'on puisse inventer une quatrième espèce de philosophie, foncièrement distincte de la mythologie, des entités abstraites et de l'empirisme. Cette voie impossible est trouvée, nous l'établirons en y marchant. Cependant le présent volume n'a pas été commencé sous la claire inspiration de cette méthode, qui

s'y dégage de la spéculation métaphysique et n'y dessine que peu à peu son vrai caractère.

La quatrième philosophie, qui part d'un principe étranger aux trois précédentes, leur est manifestement supérieure en ceci : qu'elle comprend ses trois devancières, qu'elle assigne leur place à chacune et qu'elle maintient la vérité que renferme chacune.

Cette philosophie, fondée sur le sentiment universel de l'obligation morale, concilie les besoins théoriques de la conscience avec la réalité des choses. Elle découvre le fait absolu supérieur aux apparences, en traduisant dans le mode indicatif ce que la conscience prononce en forme impérative. Sans atténuer les nécessités rigoureuses de l'expérience, sans fermer les yeux sur le mal que nous trouvons dans notre propre cœur, elle fait droit à cet optimisme suprême impliqué dans l'exercice le plus élémentaire de l'intelligence, parce qu'il forme l'essence même de la raison. Tout en reconnaissant que pour la pensée pratique, l'idéal et la réalité doivent rester opposés, et qu'ici-bas la perfection ne saurait paraître, elle proclame pourtant, avec Bossuet, que la perfection est raison d'être.

LA PHILOSOPHIE

DE

LA LIBERTÉ

INTRODUCTION

PREMIÈRE LEÇON

De la place de la morale dans la science. — La philosophie cherche à connaître les choses par leur principe. Elle exige une recherche préalable de ce principe, et comprend ainsi deux disciplines. — La morale cherche la règle de la volonté humaine. Pour obtenir une morale scientifique, il faut la déduire de la science du principe premier. Critique des systèmes qui traitent la morale comme une science indépendante.

Messieurs,

Des événements où nous ne voulons voir les uns et les autres qu'une dispensation providentielle m'ont exclu de la chaire que j'occupais depuis huit ans. Votre bienveillance m'appelle à continuer dans cette modeste chambre l'enseignement que je vous

offrais naguère de la part de l'Etat. Je vous en remercie du fond du cœur. Le déplacement que je rappelle pour la première et la dernière fois n'exercera aucune influence ni sur l'esprit de ces leçons ni sur leur forme. Veuillez accorder à votre ami l'attention sur laquelle votre professeur avait pris la douce habitude de compter, et s'il en abuse quelquefois, ne vous en plaignez pas trop haut. Je n'ai pas seulement besoin de votre indulgence, j'ai besoin de votre appui.

Le sujet de notre cours est le plus élevé qui se puisse imaginer : la philosophie morale. Il a pour but direct de fonder sur des convictions solides ces résolutions du cœur que l'éducation tout entière cherche à produire. L'intérêt des études et de la culture en général, l'intérêt particulier de la philosophie, si les Grecs l'ont bien nommée, se concentrent ici comme dans un foyer.

Cet hiver, je ne pourrai que vous introduire dans la philosophie morale, en en marquant la place, en en déterminant le principe. Ce dessein m'oblige à remonter assez haut. La science que nous abordons s'annonce comme une partie d'un tout plus vaste ; pour comprendre la partie, il faut jeter un coup-d'œil sur le tout. Qu'est-ce donc que la philosophie ? L'usage ne permet plus d'embrasser sous ce beau nom l'ensemble du savoir humain, et cet usage, à le bien examiner, se fonde sur la nature de la science elle-même, comme sur la nature de l'agent qui la

crée, l'esprit humain. La science a pour objet tout ce qui existe pour l'esprit, tout ce qui le frappe et tout ce qu'il peut atteindre. L'esprit de l'homme s'éveille au milieu du monde ; assailli par une foule de sensations diverses, il réagit bientôt sur elles ; il s'efforce de les saisir, de les fixer. Il les constate, et, guidé par des lois qu'il ignore, il assigne à chacune d'elles une cause, un objet. Enumérer, décrire les objets, les êtres qui l'entourent et les changements que ces êtres subissent, comme ceux qu'il éprouve lui-même, en un mot constater des faits, telle est la première occupation de l'esprit. De ce travail naît une science, la science expérimentale, la science d'observation, une dans sa méthode et dans son but, quelle que soit la diversité des objets qu'elle embrasse. Cette science s'étend chaque jour, il est impossible d'en tracer les limites.

Mais les eussions-nous atteintes, ces limites, eussions-nous recueilli tous les faits, nommé tous les êtres, la curiosité de l'esprit n'en serait point satisfaite, et le but de cette curiosité ne serait pas atteint. Nous ne voulons pas seulement connaître ce qui est et ce qui se passe, nous voulons le comprendre ; si nous accordons notre intérêt aux faits, c'est que nous en espérons l'intelligence. Comprendre donc, comprendre tous les faits fournis par l'observation, comprendre l'expérience : tel est le but de la pensée ; la vraie science est intelligence. Cette science s'appelle la philosophie ; nous pouvons

définir celle-ci, l'intelligence de l'univers. Est-il peut-être besoin de dire ce que c'est que comprendre ? Ce mot est clair par lui-même, et son étymologie en marque le sens. C'est réunir, c'est concentrer, c'est lier les faits, saisir leurs rapports, leur unité, leur principe. C'est ramener à l'unité la pluralité des perceptions et des choses. L'esprit a besoin de cette unité, et, par sa constitution même, il l'affirme. Cette affirmation est au fond, ou plutôt elle forme le fond de l'intelligence, elle en constitue la faculté la plus intime et la plus élevée à la fois : on la nomme la raison.

Nous pouvons différer d'opinion sur la nature du principe universel, car avant les recherches de la science nous ignorons ce qu'il est; mais nous ne pouvons pas, en continuant d'affirmer et de penser quoi que ce soit, mettre en doute qu'il n'y ait un tel principe. Les athées eux-mêmes n'en contestent guères la réalité ; ce qu'ils contestent, c'est que ce principe soit revêtu de qualités qui permettent à l'homme de soutenir avec lui des rapports moraux, et de le nommer du nom de Dieu, qui implique de tels rapports.

Ignorant si la philosophie existe déjà ou si elle est encore à faire, nous ne pouvons la définir que par son idéal, c'est-à-dire par l'intention de l'esprit qui cherche à la produire. L'idéal de la philosophie n'est autre chose que l'intelligence parfaite, l'intelligence des choses telles qu'elles sont réellement.

La philosophie doit donc comprendre l'essence du principe universel et comprendre toutes choses comme découlant du principe universel conformément à sa nature. Elle expliquera les choses particulières telles qu'elles sont pour le principe universel, car c'est là leur vérité vraie, et la philosophie doit nous enseigner la vérité vraie. Dès lors elle conformera sa marche à la marche de la réalité ; ses premières propositions auront pour objet ce qui est le premier dans l'ordre réel, puis elle passera à ce qui dans l'ordre réel vient ensuite, et les liens qu'elle établira pour la pensée entre les divers objets dont elle s'occupe, seront l'expression fidèle des rapports qui unissent les sphères diverses de la réalité ; en un mot, elle reproduira dans son ordre et dans son enchaînement, l'ordre et l'enchaînement de l'univers. L'intelligence des effets par leur cause, voilà la philosophie que l'esprit humain a cherchée dès son premier essor, celle qu'il s'est efforcé d'atteindre dans toutes les époques vraiment fécondes, et qu'il poursuivra jusqu'à ce qu'il l'obtienne ou qu'il s'éteigne. La philosophie descend du principe universel aux choses particulières. On pourrait exprimer cette idée par un mot en disant que la philosophie est *progressive.*

Cependant nous ne pouvons pas entreprendre une telle philosophie sans un travail préliminaire. Pour exposer la nature du principe universel et la manière dont il produit ses conséquences, il faut con-

naître ce principe avec certitude et clarté ; la diversité des religions et des systèmes contradictoires fait assez voir qu'au début de nos recherches nous ne le connaissons pas ainsi. Sa réalité est évidente, son essence est un problème, le problème par excellence, celui qui renferme la solution de tous les autres.

Descendre de l'universel au particulier, de l'absolu au relatif, voilà le but. S'élever à l'absolu et à l'universel, telle est la condition. Si nous ne voulons pas renoncer au but, nous ne saurions nous affranchir de la condition. Nous aspirons à l'intelligence des effets par leur cause, mais le plus souvent nous connaissons les effets avant d'en comprendre la cause. Il faut donc remonter des conséquences au principe ; avant d'atteindre la déduction, la philosophie progressive, qui seule peut réaliser notre idéal, il faut construire l'édifice, ou si vous voulez l'échafaudage d'une philosophie que vous me permettrez d'appeler *régressive*, puisqu'elle s'efforce de remonter des conséquences à leur antécédent absolu. La régression seule est insuffisante, la science progressive seule est impossible. L'idée de la philosophie réclame l'une et l'autre. Ce double mouvement est marqué plus ou moins distinctement dans tous les systèmes ; il résulte de la nature même de l'esprit humain.

Voilà, Messieurs, en quelques traits, l'idée générale de la philosophie. Ce n'est qu'un cadre ou



plutôt le contour extérieur d'un cadre, dont nous n'avons point dessiné les compartiments; mais il suffit de cet aperçu pour que nous puissions aborder notre sujet particulier. Quelle est la place de la philosophie morale? A laquelle des deux grandes divisions que nous venons de marquer appartient-elle d'après la nature de son objet? Et d'abord, quel est cet objet?

La morale est l'art de régler l'activité libre de l'homme, l'art de la vie. Comme tout art, elle suppose avant elle une science; cette science ne peut être que celle du but de la vie. Le mot *philosophie morale* signifie dans notre langage philosophie de la morale ou morale philosophique, tout simplement. Ces idées semblent suffire pour répondre à notre question.

Nous passons notre vie dans le monde, il agit sur nous et nous agissons sur lui; pour savoir réellement ce que nous sommes, il faut savoir ce qu'il est, et pour connaître notre but, il faut connaître le sien. Mais au problème des destinées s'enlace le problème des origines. Savoir une chose c'est en connaître le commencement, le milieu et la fin. Nous n'aurons l'idée de nous-même et du monde que si nous connaissons l'auteur du monde et notre auteur. La morale se place donc tout naturellement dans la philosophie progressive, elle en est la conclusion, la couronne, car la perfection de la vie est le but dernier de tous les travaux de la pensée.

Pour mériter le nom de science, la morale doit être déduite d'un principe. Elle devient philosophique lorsqu'on déduit son principe lui-même du principe universel. La philosophie morale dépend donc de la science du principe universel, qu'on appelle généralement la métaphysique.

Tout cela s'entend assez de soi-même. Il faut voir maintenant ce que la morale attend de la métaphysique, ce dont la morale a besoin pour être constituée et pouvoir marcher. Ici nous sortons des questions de forme et de nomenclature; vous ne m'accuserez pas de vous y avoir retenu trop longtemps. Nous entrons déjà dans le fond des choses, l'intérêt commence, les difficultés commenceront peut-être aussi.

La morale, disons-nous, est l'art de régler l'activité humaine. Pour que cette idée ait un objet, pour que la morale soit possible, il faut deux choses : il faut d'abord que la volonté soit libre, puis il faut au-dessus d'elle un principe propre à servir de règle à sa liberté.

Si la volonté n'était pas libre, il n'y aurait pas de morale, et plus généralement il n'y aurait pas d'art. La science de la volonté se bornerait à la description de ses phénomènes, à la théorie de ses lois nécessaires. La morale est autre chose. Si la liberté n'était pas réglée intérieurement, dans son essence, la prétention de lui imposer une règle serait une folie. La science, même la science pratique, ne pro-

duit rien qui ne soit avant elle ; elle constate ce qui est, soit l'existence manifeste, soit la puissance cachée. En révélant cette puissance, elle concourt sans doute à sa réalisation, mais elle ne la crée pas. Une morale que les philosophes auraient faite serait une morale factice. La science ne dicte point de devoirs à la volonté, elle lui fait connaître *ses* devoirs.

Les deux conditions que nous venons d'énoncer sont donc bien réelles. Mais est-il besoin de métaphysique pour les remplir ? A quoi bon, direz-vous peut-être, remonter jusqu'au principe de toutes choses ? Ne trouvons-nous pas en nous-même tout ce qu'il faut : la certitude immédiate de notre liberté et le sentiment d'une obligation ? Toute la morale n'est-elle pas comprise dans ces deux faits intérieurs, et, sans sortir de nous-mêmes, ne pouvons-nous pas la déployer comme une science indépendante ?

— Je m'empresse de reconnaître que nous trouvons en nous ces deux grandes choses : la liberté et le devoir. Ces faits ont une immense valeur dans le sujet qui nous occupe. La morale repose sur eux toute entière ; mais conclure de là qu'il faille la détacher du tronc de la philosophie, ce serait non pas exagérer, mais affaiblir l'importance de ces principes et tomber dans une assez grave erreur. J'ai l'espoir de vous en convaincre si vous me suivez avec attention.

Remarquez-le d'abord, l'idée d'appuyer la morale

uniquement sur des vérités psychologiques paraît une suggestion du découragement. La philosophie ne peut consentir à aucune émancipation de ses provinces. Elle est une ou elle n'est pas. Le principe de l'être et le principe de la connaissance se confondent nécessairement en elle. Son altier programme est l'explication universelle par le principe universel; rien de plus, rien de moins. Fonder la morale exclusivement sur des faits de conscience, comme on les appelle, ce serait donc renoncer à la philosophie et la déclarer impossible[1], à moins peut-être qu'on ne prétendît faire rentrer la philosophie toute entière dans la morale, en élevant le sujet de la conscience, l'esprit individuel, le *moi*, en un mot, au rang du principe universel et absolu. Ce point de vue[2] ne pèche assurément pas par un excès de timidité, vous seriez tentés plutôt de lui reprocher autre chose; cependant, nous ne l'écarterons pas au moyen de l'ordre du jour, nous l'examinerons quand le moment sera venu.

A ceux qui désespèrent de la philosophie, nous répondrons d'abord qu'il sera toujours temps de les écouter lorsque nous aurons tenté l'aventure; mais surtout nous leur répondrons qu'il faut, s'ils ont raison, désespérer également de la morale, du moins comme science, car l'idée d'une morale indépendante contredit son propre point de départ. Ce

[1] Hume, Kant, les Ecossais. [2] Fichte.



point de départ, c'est le sentiment d'une obligation intérieure. Nous trouvons en nous ce sentiment d'obligation, et nous sommes contraints de lui reconnaître une autorité péremptoire. Tel est le fait; mais de ce fait que pouvons-nous, que devons-nous forcément conclure ? Une obligation ne se conçoit pas sans un être qui oblige ; une loi de la liberté suppose un législateur, une sentence suppose un juge. N'eussions-nous aucun autre moyen de connaître Dieu, ce qui est bien possible, nous le connaîtrions par le cri de notre conscience. La conscience est une méthode qui conduit à Dieu ; mais si nous reconnaissons un Dieu, nous sommes forcés de nous en occuper et de chercher la science de Dieu, nous nous posons nécessairement le problème de la métaphysique, et la morale n'est plus une science indépendante ; car du moment que la métaphysique existera, il faudra bien qu'elle produise sa morale. La loi du devoir écrite dans notre cœur nous atteste notre dépendance, elle nous révèle l'existence d'un principe supérieur à l'humanité. Dès lors nous nous abuserions volontairement, si nous refusions de tenir compte de ce principe dans la construction de la science et de l'y mettre à sa place.

Je ne sais jusqu'à quel point cette argumentation vous paraît claire, mais l'histoire de la philosophie nous fait assez voir qu'elle ne manque pas de force. Quelques penseurs ont cependant essayé d'arracher

la morale à l'empire de la métaphysique, les uns en contestant directement ce que nous venons d'alléguer, en niant que le devoir implique l'idée d'un principe supérieur à l'homme, les autres en niant le devoir. Réglons d'abord notre compte avec ces derniers au plus vite et pour n'y plus revenir.

La négation du devoir est une erreur de fait, une violation du devoir lui-même, un outrage à l'humanité. Ensuite elle rend toute morale impossible. Où trouverons-nous la règle de la volonté, si la volonté n'a pas de règle en elle-même ? La chercherons-nous, avec les utilitaires, plus bas que la volonté, dans les conséquences agréables ou désagréables des actions ? Ce chemin ne saurait nous conduire au but. L'expérience m'enseigne la manière d'atteindre certains résultats, dans la supposition que je les veuille, mais elle ne peut pas faire que je les veuille. S'il me plaît de négliger mon profit, personne n'a rien à me dire, l'utilitaire moins que personne. Celui-ci part du fait supposé, que tous les hommes cherchent constamment leur avantage particulier; le fait est absolument faux, mais fût-il vrai, cette unanimité ne serait qu'un accident, si nous sommes libres. La morale utilitaire n'aurait de valeur que relativement à ce fait accidentel s'il était susceptible de constatation ; or la morale digne de ce nom ne porte pas sur une volonté déjà déterminée dans sa direction, la morale est absolue; nous demandons une règle qui nous enseigne ce qu'il

faut vouloir. Ainsi l'utilitarisme n'est pas une morale. Où la morale finit, l'utilitarisme commence. L'utilitarisme ne serait vrai que si la volonté n'était pas libre dans le choix des buts qu'elle se propose; mais alors encore, alors surtout, il n'y aurait pas de morale au sens de notre définition. On s'abuserait plus cruellement encore, en essayant, suivant la tradition de l'école anglaise, que le positivisme moderne a renouvelée, d'asseoir un système de morale sur les penchants bienveillants de notre nature. La réalité de ces penchants est certaine et malheureusement aussi leur faiblesse, mais ces penchants ne sont qu'un fait; tant mieux pour mes voisins s'il me plaît de leur obéir, l'expérience journalière montre assez que chacun n'y cède pas. Comment sur un penchant fonder une obligation, un devoir? c'est impossible. Et si l'on se borne à m'expliquer qu'en me laissant guider par ces penchants généreux de préférence aux penchants égoïstes, j'assurerai mon propre bonheur et celui des autres, on retombe évidemment dans l'utilitarisme déjà réfuté.

Des observateurs plus attentifs ont reconnu que la volonté se sent à la fois libre et obligée par une loi, qui ne cesse pas d'être absolue, quoiqu'on puisse lui désobéir. Mais voulant à tout prix renfermer l'objet de la science dans l'esprit qui l'élabore, ils refusent de conclure du fait de l'obligation à l'existence d'un être envers qui nous soyons obligés, et s'efforcent de trouver la règle de la liberté

dans la liberté elle-même. Système ingénieux et profond, dont il est facile d'indiquer le vice, difficile d'estimer la valeur assez haut. Suivant cette doctrine, l'homme est isolé de tout. Il ne connaît que lui-même. Il ne relève que de lui-même, car ce qu'il ne saurait connaître n'est rien pour lui. Il se sent obligé et cependant il est libre, son essence est la liberté. Il n'y a rien au-dessus de sa liberté. Cette liberté, qui lui paraît limitée, il faut prouver qu'elle est réellement illimitée, disons mieux, il faut la rendre illimitée. Tel est le sens de la loi morale, le devoir n'est autre chose que l'impulsion qui nous porte à l'affranchissement absolu. Supposons qu'il en soit ainsi, admettons la parfaite régularité du système, admettons-en la conclusion ; je ne demande que la permission de l'analyser.

Si le système dont il s'agit est vrai, voici ce qui est prouvé : c'est que, pour se réaliser sans contradiction, la liberté doit suivre une ligne déterminée, que nous appellerons le bien moral. Il y a une règle inhérente à la liberté dans ce sens que, pour se maintenir, pour se développer, pour se réaliser pleinement, la liberté doit se conformer à cette règle. Ou bien la liberté l'accomplira, ou bien elle se mettra en contradiction avec elle-même ; elle se détruira, elle s'anéantira. Mais pourquoi la liberté, la faculté de faire ou de ne pas faire serait-elle obligée de se conserver, pourquoi ne pourrait-elle pas s'anéantir ? L'expérience nous atteste qu'elle en a le

pouvoir, et vous le reconnaissez, mais vous lui défendez d'en user. De quel droit? — Apparemment du droit de la raison; il est absurde que la liberté se contredise et se suicide. — Mais pourquoi voulez-vous que la liberté ne soit pas absurde? Cette interdiction que vous prononcez n'est point comprise dans l'idée pure et simple de la liberté. En réalité vous ne partez pas de l'idée de la liberté pure et simple, vous partez de l'idée de la liberté chargée de l'obligation de se maintenir et de se réaliser; votre analyse a ramené la richesse de la vérité morale à l'abstraction de la vérité logique, vous avez montré que tous les devoirs de la volonté libre se résument pour elle en un seul devoir, celui de ne point se contredire; mais en revanche vous avez revêtu le principe de la vérité logique d'un caractère moral qui demeure absolument inexpliqué. Dès l'abord vous supposez tacitement que la volonté conséquente est le bien, que la volonté inconséquente est le mal; c'est-à-dire qu'au lieu de déduire, selon votre promesse, les idées du bien et du mal moral de la pure liberté, vous partez d'une volonté pour laquelle il existe dès le principe un bien et un mal, en d'autres termes d'une volonté soumise à une obligation. Vous avez escamoté l'obligation L'obligation, que vous prétendiez faire sortir de la volonté plane toujours au-dessus d'elle. Votre principe ne peut pas s'écrire : JE SUIS LIBERTÉ, mais seulement : *la liberté doit être*. Votre liberté reste

affectée d'un devoir inexpliqué, il vous reste à faire comprendre pourquoi la liberté est obligée envers elle-même. Je ne dis pas que cette morale ne soit pas excellente, et qu'il ne soit pas fort beau de résumer tous les devoirs dans ce seul mot : la liberté doit être Je prétends simplement qu'il faudrait nous dire pourquoi. Il ne suffit pas d'invoquer ici la logique, puisque la question est précisément de savoir d'où vient le caractère moral de la vérité logique. La chose ne paraît évidente de soi que pour celui qui ne saisit pas où gît le véritable problème. Pour avoir voulu se passer de métaphysique, la morale dont nous parlons se change elle-même en métaphysique, et perd son caractère essentiel. Elle se nomme à bon escient transcendante, car elle remonte au-delà de son objet et le perd. Elle recherche quels éléments, quels facteurs donneront comme produit l'obligation morale primitive. L'obligation morale que nous sentons devient pour elle un phénomène ; elle explique ce phénomène, mais elle en détruit la portée en l'expliquant. Elle nous fait voir que le mal moral est en dernière analyse une contradiction logique : je le crois volontiers ; mais si l'idée morale est complétement absorbée par l'idée logique, qu'est-ce à dire, sinon qu'au fond la sphère morale n'a pas de réalité propre ? Ce n'est pas le résultat que l'on cherchait, ni celui qu'il fallait chercher.

Les observations que je viens de présenter portent sur le système de morale indépendante le plus

scientifique et le plus conséquent, le système idéaliste de Fichte. Toute morale analogue, conçue en dehors de l'idéalisme, et qui prétendrait néanmoins à une valeur définitive, reposerait sur un vice de méthode. Elle serait écartée par cette simple observation : Si vous reconnaissez un principe de l'être supérieur au moi, vous devez en tirer votre science du moi et par conséquent aussi les règles de sa conduite, sans cela vous choquez la méthode et vous ne pouvez obtenir aucun résultat vraiment certain. Si vous ne reconnaissez aucun principe pareil, vous ne sauriez donner de la conscience morale que des explications incompatibles avec son autorité [1].

Ce n'est pas sans intention que j'attire d'abord votre attention sur ces questions de forme. Elles ont une importance décisive.

En nous rapprochant du fond, nous reconnaîtrons dans tous les systèmes de morale exclusivement fondés sur le sentiment intime un défaut facile à prévoir. Ce défaut, c'est précisément l'absence de

[1] Le lecteur appliquera facilement cette critique au point de vue remis à la mode par le journal *la Morale indépendante*, qui fonde le devoir sur le droit au respect que s'attribuerait chaque personnalité. Il est logique sans doute d'accorder à son semblable ce qu'on exige pour soi-même; cela est logique, mais nullement nécessaire, comme chacun ne le sait que trop. Le point décisif c'est que, dans le cas particulier, nous sommes tenus moralement d'observer la logique. L'obligation reste le fait premier, et n'est point déduite. (1866).

fond, de substance, de contenu positif. Ils démontrent éloquemment qu'il y a un devoir, proposition peu contredite; ils en établissent à merveille la valeur absolue ou la sainteté, et puis c'est fini. Quand il s'agit de dire en quoi ce devoir consiste, vous les voyez dans un cruel embarras. Ils allèguent bien, mais ils ne prouvent guère, et surtout ils ne prouvent pas ce qu'il faudrait prouver.

Un principe n'est digne de ce nom que s'il produit ses conséquences de lui-même. Le devoir en général n'est rien; il faut qu'il se fractionne et se débite dans la pluralité des devoirs. Si le sentiment général du devoir est notre unique principe, il faudra trouver dans ce sentiment l'idée de nos devoirs particuliers et par conséquent l'idée des relations morales ou des sphères d'activité dans lesquelles ces devoirs s'exercent. Fichte seul a compris la grandeur du problème, et s'est efforcé de le résoudre. De la conscience morale il conclut à la nécessité des sexes, de la famille, de l'état, de l'église, et les introduit ainsi dans la pensée. Sa déduction est insuffisante, arbitraire, artificielle, mais enfin c'est une déduction. La foule des moralistes vulgaires n'a pas pris tant de peine; ils n'y ont pas même songé. Ils empruntent à l'expérience l'idée des diverses relations morales, et donnent à l'individu, sur la manière dont il doit se conduire dans cet ensemble de relations, des conseils plus sages en eux-mêmes que rigoureusement motivés. Cela

ne suffit pas plus aux besoins de la pratique qu'à ceux de la science. En effet, les relations dont il s'agit, les sphères où s'applique le devoir sont elles-mêmes un produit de la liberté morale. L'essentiel n'est donc pas de me dire ce que je dois faire dans la famille, dans l'état, dans l'église, tels qu'ils sont aujourd'hui; il n'est guère besoin de science pour cela. L'essentiel est de m'enseigner ce que doivent être la famille, l'église et l'état. Si l'expérience nous l'apprend seule, notre morale sera régie par l'histoire, tandis qu'elle devrait en ordonner les mouvements. Changeant d'un siècle et d'un climat à l'autre sous l'empire d'une loi étrangère, qu'elle ne comprend pas, la morale ne saurait acquérir l'autorité d'une science, elle demeure incapable de faire avancer l'humanité.

Nous ne séparerons donc pas l'art de la vie de la science des choses, nous ne renoncerons pas, avant d'y être forcés, à l'unité que la pensée réclame ; nous ne déserterons pas sans combat le drapeau de la philosophie. Tout en proclamant bien haut que la conscience morale est essentielle à l'homme, et que lorsqu'elle parle, ses ordres sont immédiatement obligatoires indépendamment de toute conviction théorique, nous demanderons avec Descartes l'intelligence des effets par les causes. Nous chercherons la loi de notre activité dans le but de notre existence, si du moins notre existence a sa raison dans un but ; et cette raison, nous la chercherons

dans le principe absolu. Nous laisserons la morale à sa place dans l'organisme de la science, nous la traiterons comme un corollaire de la métaphysique, de la philosophie première, quand nous aurons une philosophie première.

DEUXIÈME LEÇON

La morale doit être déduite du principe universel. Elle suppose que ce principe est un être libre, car les effets d'une cause nécessaire seraient nécessaires également. La connaissance du premier principe est le but de la philosophie régressive, qui part de l'ensemble des vérités immédiates, savoir : les faits d'expérience sensible, les faits d'expérience psychologique, les vérités nécessaires de l'ordre rationnel et les vérités nécessaires de l'ordre moral. — L'expérience sensible, consultée seule, ne fournit aucune connaissance du principe premier. Dans la conscience du moi, l'expérience psychologique nous donne l'idée de l'être. Les vérités nécessaires immédiates de l'ordre rationnel se résument dans la notion de l'inconditionnel, objet de la raison. — L'idée de l'être inconditionnel est le point de départ de la philosophie. — Il faut déterminer cette idée de telle sorte qu'elle rende compte des faits d'expérience en général et des vérités nécessaires de l'ordre moral. — Celles-ci nous obligent à reconnaître la liberté du premier principe en attestant en nous le devoir, qui suppose notre propre liberté.

L'idée de morale implique notre liberté et l'existence d'un principe supérieur à nous. Le second point n'est pas moins essentiel que le premier; nous l'avons vu dans la leçon dernière. Si nous cherchons la règle de la liberté dans la liberté elle-même, peut-être réussirions-nous à l'y découvrir; mais, comme nous l'avons expliqué, l'élément principal, l'obligation s'évanouirait. Une morale scientifique suppose donc la connaissance scientifique de la liberté humaine et d'un principe supérieur d'obligation. Nous trouvons ces deux vérités écrites au fond de notre âme; nous pouvons espérer dès lors que la science expliquera ce témoignage intime, et nous avons besoin qu'il en soit ainsi. En effet, les notions que l'évidence rationnelle et la conscience morale nous fournissent sur le principe suprême

avant toute recherche, sont trop vagues, trop incomplètes pour suffire aux besoins de la science. Il est nécessaire avant tout de les concilier entr'elles, car leur accord est un problème. La liberté, elle aussi, doit passer au creuset de la pensée. Nous sommes certains de sa réalité lorsque nous sommes certains du devoir; nous la connaissons comme fait avec une pleine lumière; mais un fait n'est pas propre à entrer immédiatement dans l'édifice de la philosophie. C'est une pierre brute; nous ne pouvons employer que des pierres taillées. La vraie science est celle des effets par leur cause; notre liberté a une cause, il faut donc la retrouver dans sa cause; nous ne la connaîtrons comme il faut la connaître que si nous la rencontrons à sa place dans l'ordre universel, si nous l'expliquons par le principe universel, si nous voyons en elle une conséquence de la nature de ce principe ou le produit de son action. Il appartient donc à la métaphysique de nous faire comprendre la liberté humaine. Faisons des vœux pour qu'elle y réussisse; la science de la morale est à ce prix.

La liberté humaine suppose l'absolue liberté, ou, si vous me permettez cette expression qui n'est pas encore justifiée, la liberté divine. Nous ne pouvons pas confondre notre être avec le principe de toutes choses, parce que nous nous sentons limités; or le principe absolu étant un, comme la raison nous l'enseigne évidemment, il est nécessairement illimité, dans ce sens du moins qu'il n'est restreint par

aucun autre. Ou les manifestations de ce principe illimité sont des actes libres, ou bien elles résultent d'une nécessité inhérente à sa nature. Il n'y a pas d'autre alternative. La prétention souvent affichée de concilier la liberté et la nécessité dans une idée supérieure ne se justifie pas. Cette idée soi-disant supérieure n'est jamais que celle d'une activité nécessaire, nécessité spontanée, nécessité intelligente, nécessité de perfection si l'on veut, mais enfin c'est toujours la nécessité. Eh bien, si nous concevons le monde comme résultant de l'action nécessaire d'un principe infini, il est impossible que nous trouvions une place en lui pour la liberté humaine. La portée des actes d'un être infini est elle-même infinie. Si l'univers est le produit d'une activité nécessaire, il est nécessairement ce qu'il est jusque dans ses derniers détails, nous sommes nécessairement ce que nous sommes, et nos actes particuliers ne sont que la traduction, la manifestation, le déroulement dans le temps de cette essence déterminée.

Cette conséquence est inévitable ; en vain chercherait-on à l'éluder en expliquant notre liberté par l'imperfection inhérente à tout être fini. Si Dieu ne peut pas agir autrement qu'il n'agit, parce qu'il est parfait, l'œuvre où cette perfection se révèle ne peut être que ce qu'elle est ; or la présence de la liberté répugnee dans un monde qui ne peut être que ce qu'il est. La réalité de la liberté consiste précisément en ceci : que le monde puisse être autre-

ment qu'il n'est, si les agents libres le veulent. Expliquer la liberté par l'imperfection, c'est la faire évanouir comme une fumée.

Je désire être bien compris : je ne prétends pas que de la liberté divine on puisse déduire immédiatement la liberté humaine ; je dis seulement que sans la liberté divine il est impossible de concevoir la liberté humaine.

On pourrait inférer de là directement que le principe absolu est une activité libre, puisque la foi de l'homme à sa liberté est nécessaire à l'accomplissement du devoir. Sans aller jusques-là dans ce moment, nous établissons seulement que, pour pouvoir servir de base à la morale ou produire une morale, la métaphysique devra démontrer la liberté du principe absolu. Il nous reste à examiner comment la métaphysique peut arriver à ce résultat. Ceci nous conduit à jeter un coup-d'œil sur l'ensemble de la philosophie régressive, dont l'unique objet est de formuler l'idée du principe absolu.

La marche de l'esprit dans cette discipline est réglée par son point de départ et par son but. Le but, nous le connaissons, c'est d'arriver à un Dieu libre. Quant au point de départ, il faut évidemment le prendre dans l'ensemble des vérités immédiatement certaines. J'appelle ici vérités immédiatement certaines non-seulement celles que l'esprit possède avant tout travail, ce qui se réduirait à excessivement peu de chose, mais toutes celles que nous possédons légitimement

au début des recherches philosophiques, au moment où nous nous posons le problème de la philosophie, tel que nous l'avons circonscrit. Ces données premières sont assez complexes : elles embrassent des faits extérieurs perçus par les sens, des faits intellectuels perçus par la conscience, des vérités nécessaires de l'ordre rationnel et des vérités nécessaires de l'ordre moral.

Les faits sensibles sont l'objet des sciences naturelles ; les faits de conscience sont l'objet de la psychologie, qui constate aussi les deux genres de vérités nécessaires dont nous venons de parler. On peut, selon deux points de vue différents, distribuer en deux genres les quatre membres de notre division. Quant à la manière de constater les faits, nous opposons l'expérience sensible à l'analyse intérieure. Quant à la nature même des vérités immédiates, nous trouvons d'un côté des faits contingents, variables, *a posteriori;* de l'autre des connaissances nécessaires, immuables, *a priori.* Il importe de ne pas confondre ces deux divisions, qui partent de principes bien distincts.

Nous ne nous compromettrons pas beaucoup en disant que, pour arriver à la première vérité dans l'ordre des choses, il faut tenir un compte égal de toutes les données que nous venons d'énumérer, c'est-à-dire de toutes les vérités qui sont premières dans l'ordre de l'acquisition de nos connaissances. Cette observation prend de l'importance par la clas-

sification des vérités immédiates dont nous l'avons fait précéder L'esprit n'a pas toujours accordé la même attention aux divers éléments que celle-ci embrasse. Préoccupé tantôt des uns, tantôt des autres, ne les distinguant pas toujours, il a tenté d'asseoir exclusivement sur quelques-uns d'entr'eux l'édifice de la science. De là vient la diversité des systèmes, car comme la logique est la même pour tout le monde, si le point de départ était identique, il faudrait bien que le résultat le fût aussi. Il en est de la philosophie comme des mathématiques. Si les données sont insuffisantes, le problème ne peut recevoir aucune solution; s'il manque une donnée, on arrive à une formule applicable à plusieurs quantités, entre lesquelles un choix serait arbitraire.

L'expérience sensible, consultée seule, ne fournit point de philosophie. Et d'abord, les sens isolés, considérés d'une manière abstraite, ne donnent aucune espèce de notion. Rigoureusement, à vrai dire, il n'y a point de connaissance sensible. Pour constater un fait extérieur quelconque, il faut appliquer aux données des sens l'intelligence et les idées universelles, nécessaires, *a priori*, qui constituent l'intelligence, par exemple les notions de substance, de cause, de possibilité, de réalité, que l'expérience sensible ne fournit point, mais que nous appliquons instinctivement aux sensations, et dont nous n'obtenons une conscience distincte que par cet emploi réitéré. Ces vérités me semblent acquises, aussi

n'insisterai-je pas. Nous acceptons l'expérience telle qu'elle est, sans discuter son origine. Nous prenons la science de la nature dans toute sa grandeur, dans sa merveilleuse beauté, et nous répétons qu'elle ne donne pas de philosophie. Deux raisons s'y opposent: la science expérimentale n'est pas certaine par elle-même, puis elle ne conduit à rien d'inconditionnel.

La science expérimentale n'est pas certaine par elle-même, pas du moins dans le sens qu'il faudrait. On ne peut pas douter que nous ne voyions ce que nous voyons, mais on peut douter que ce que nous voyons existe indépendamment de nous. La preuve, c'est qu'on en a douté. On a mis en question la réalité du monde extérieur en général. Or lorsqu'il s'agit de lever un doute qui porte sur l'expérience en général, il est clair qu'on ne saurait en appeler à l'expérience. Tout doit être rigoureux dans la science. Rigoureusement, il faut une métaphysique pour légitimer l'expérience sensible ; l'expérience sensible ne suffit donc pas pour fonder la métaphysique.

La science expérimentale ne conduit à aucun principe inconditionnel et nécessaire. Les faits que l'expérience aperçoit directement ne peuvent être constatés que comme faits. Nous voyons qu'ils sont, nous ne voyons pas qu'ils soient nécessaires. Les causes des phénomènes que nous percevons sont du même ordre que ces phénomènes eux-mêmes. Les procédés de la science empirique ne peuvent nous conduire au delà de l'accidentel. Certains effets

ont lieu, donc ils sont produits par certaines forces. Ainsi la chaleur, la lumière, l'électricité, le magnétisme, la force organique, ces puissances dont l'action paraît expliquer une multitude de phénomènes divers, sont elles-mêmes des faits à expliquer, disons mieux, ce sont des noms qui servent à grouper les phénomènes suivant leurs analogies. Peut-être l'esprit saisira-t-il un jour leur unité, peut-être deviendra-t-il évident que toutes ces forces ne sont que des manifestations d'une seule force, dont l'action varie selon les circonstances dans lesquelles elle est placée. Mais cette force plus générale ne sera qu'un fait, un accident, dont il faudra chercher la cause, et décidément la suprême cause ne peut résider dans l'accidentel. Ni l'expérience, ni la réflexion qui part de l'expérience ne sauraient nous conduire à un principe inconditionnel, parce qu'elles ne sauraient établir que le principe découvert par elles soit inconditionnel. L'expérience peut bien, par exemple, nous montrer la présence d'une intelligence dans le monde, mais elle ne nous apprendra jamais si cette intelligence est véritablement le premier principe ou si elle émane elle-même d'un principe supérieur. L'inconditionnel est nécessairement infini ; or dans le champ de l'expérience nous ne trouvons rien d'infini ; le monde que nous connaissons, à le prendre tout entier, ne l'est pas réellement, et si d'un effet fini nous voulions conclure à l'existence d'une cause infinie, cette conclusion dépasserait les prémisses.

La plupart de ces considérations portent également sur les données de l'expérience interne, de la conscience psychologique. En dirigeant notre attention sur nous-mêmes, nous constatons une autre espèce de phénomènes passagers, limités et contingents, dont nous ne pouvons rien conclure au-delà du contingent et du limité. Il est donc permis de dire, si l'on désigne sous le nom d'expérience la connaissance des faits particuliers, que l'expérience ne nous donne par elle-même aucune notion du premier principe; nous ne pourrions pas même induire des données qu'elle nous fournit, l'existence d'un tel principe, si d'avance nous n'étions certains qu'il existe.

Mais le mot expérience est équivoque. Toute con naissance quelconque est en quelque façon expérimentale, puisqu'en pensant nous sentons notre pensée. La conscience psychologique nous atteste non-seulement des faits particuliers et variables, mais des faits immuables et constamment identiques; elle nous fournit des notions que nous ne pouvons pas concevoir sans concevoir en même temps leur nécessité. Les modifications de notre âme sont l'objet d'un sens intérieur, et la connaissance que nous en avons ressemble à beaucoup d'égards à la connaissance sensible. Mais pour savoir ce qui se passe en nous-même, il faut que nous nous connaissions indépendamment de ces modifications passagères, il faut que nous ayons l'idée de cette unité perma-

nente de notre être que nous appelons *moi*. Nous la possédons en effet immédiatement. Le moi n'est pas une connaissance déduite, le moi n'est pas la conclusion d'un raisonnement; cependant il n'a rien pour nous de contingent, ni de variable. Indispensable à l'exercice du sens intérieur, l'idée du moi ne provient pas d'un sens, mais, forme pure de l'activité réfléchie, elle est l'objet d'une intuition permanente. Et par cette intuition, nous apercevons directement le fond de notre être, du moins cela nous paraît ainsi, car il nous est impossible de supposer qu'il y ait derrière le moi autre chose que le moi. Il faut souscrire à ces deux affirmations qui semblent se contredire : le moi est un acte ou plutôt la forme d'un acte, le moi est notre substance. Les idées d'être, de substance, de force, d'acte, de cause, toutes ces notions d'une application universelle, qui sont pour ainsi dire les rayons de notre intelligence, partent de l'intuition du moi. Nous saisissons immédiatement leur réalité dans le moi, et sans en avoir une perception aussi nette que dans le moi, nous les appliquons au dehors, par analogie si l'on veut, mais par une analogie instinctive. Nous les appliquons avant de nous en rendre compte, et par cet emploi nous arrivons à les connaître dans leur généralité. Nous les dégageons par l'abstraction des propositions particulières de la science expérimentale; mais lorsque, après les avoir ainsi obtenues par l'abstraction, nous les considérons en

elles-mêmes, un examen attentif nous fait reconnaître en elles l'élément nécessaire, immuable, *a priori* de la science expérimentale et de tous nos jugements. Les catégories (c'est le nom qu'on donne à ces notions d'un usage universel) sont l'expression de l'intelligence arrivant peu à peu à la conscience d'elle-même. Primitivement les catégories sont des lois. Les idées générales de substance et de cause, par exemple, ne sont que l'expression abstraite de la nécessité intérieure qui nous oblige à mettre à la base de tous les phénomènes un sujet persistant, à reconnaître une raison de toutes les existences et de tous leurs changements.

Ces lois ne sont ni les seules ni les plus élevées, et l'intelligence qui s'arrête aux catégories ne se connaît pas encore dans son intimité. Il est aisé de s'en convaincre lorsqu'on voit, en suivant les indications de Kant et de ses successeurs, que les catégories et leurs lois appliquées à la rigueur conduisent à des résultats inadmissibles ou contradictoires. Ainsi le principe résumé dans l'idée de cause se traduirait comme suit : « tout ce qui est et tout ce qui arrive a une cause. » Il faut donc, après la cause de l'effet dont on part, trouver la cause de la cause, et ainsi de suite à l'infini. Si le principe de causalité est absolument vrai, il exclut l'idée d'une cause première, car celle-ci serait un être ou un acte sans cause, qui dérogerait au principe et le renverserait; mais si la série des effets et des causes est infinie,

il n'y a point de cause véritable, et le besoin de l'esprit formulé par l'axiome de causalité n'est pas satisfait. L'idée de cause et la vérité qu'elle exprime n'ont donc qu'une valeur limitée et relative. Une sincère observation de nous-même le constate : le premier besoin de la pensée et sa suprême loi est d'atteindre l'infini et l'absolu. Primitivement et par son essence même la raison affirme l'absolu, c'est-à-dire un être qui existe par lui-même, qui n'a besoin de rien pour exister. L'absolu est en même temps l'unité des choses et la cause première. Il existe par lui-même et tout existe par lui. La loi fondamentale de l'esprit n'est donc pas ce qu'on appelle le principe de causalité, car ce principe n'est pas vrai ; il conduit à une série infinie que l'intelligence repousse. La véritable expression du principe fondamental est celle-ci : « ce qui a sa cause hors de soi n'est pas la réalité véritable ; le réel c'est l'inconditionnel, l'être qui possède en lui-même toutes les conditions de son existence. » Nous appellerions ce principe le principe de l'inconditionnalité, s'il était besoin d'un terme aussi barbare pour le désigner clairement. Heureusement nous pouvons nous en passer : son nom est tout trouvé, c'est la Raison. En allant au fond de l'intelligence, nous y trouvons la raison, c'est-à-dire l'affirmation *a priori*, nécessaire de l'unité et de l'absolu, le besoin de remonter en toute chose à l'unité et à l'absolu. Les sens ne donnent que l'accidentel et le

limité, la logique partant des sens ne nous conduit pas au delà du limité et de l'accidentel, mais la raison pose immédiatement, en face du limité et de l'accidentel, l'infini et le nécessaire. La tâche de la science est d'unir ces deux termes en approfondissant l'un et l'autre.

Maintenant cet être inconditionnel, nécessaire posé par la raison, est-il identique à l'être que la conscience du moi nous fait apercevoir? L'idéaliste tend à les confondre, et cette réduction paraît d'abord plausible, car, relativement à nous-même, l'être attesté par la conscience du moi n'a rien de contingent. Cependant cette apparente simplification du problème est une erreur. En effet, l'objet de la conscience du moi est limité, tandis que l'être absolu ne saurait être limité, puisque rien ne le limite. La raison pose l'infini à côté du moi fini, comme l'être inconditionnel qui est sa cause à lui-même à côté du monde accidentel qui cherche sa cause hors de lui; et ces mots, inconditionnel, infini, n'expriment pas deux idées, mais deux aspects d'une seule et même idée.

Nous trouvons dans ces lois nécessaires de l'intelligence, dans ces vérités *a priori* que l'observation de l'esprit nous fait découvrir, le point de départ que la philosophie régressive demande vainement à l'expérience. Ce point de départ, c'est l'ensemble des vérités immédiates *a priori*, c'est-à-dire l'esprit humain tout entier. La conscience nous donne l'intuition de l'être; la raison nous suggère

le besoin d'atteindre l'absolu, et le problème de la science se pose ainsi : « déterminer l'idée de l'être absolu. » Je dis en déterminer l'idée, et non pas en prouver l'existence ; car nous ne possédons pas encore l'idée de l'absolu, puisque l'être que nous comprenons n'est point absolu, tandis que dès l'entrée nous sommes certains que l'être absolu existe ; et si nous n'étions pas certains de son existence dès l'entrée, nous ne la démontrerions jamais, nous marcherions de contingence en contingence et de contradiction en contradiction, sans jamais atteindre le terme.

On peut, sans les altérer, formuler ces idées d'une autre manière. La conscience du moi nous donne l'intuition de l'être, mais de l'être fini ; l'être fini est limité par son contraire ; en dernière analyse la limitation aboutit à la contradiction. De quelque côté qu'on le prenne, l'être fini est pétri de contradictions. On ne peut rien affirmer de lui d'une manière pure et simple ; rien affirmer sans restreindre ce qu'on avance, c'est-à-dire, sans le nier. Mais la contradiction répugne à la raison. Le travail de l'esprit doit le purger des contradictions dont il est infesté. Déterminer l'idée de l'être absolu revient donc à ceci : concevoir l'être de telle manière qu'il puisse exister par lui-même sans contradiction. Tel est l'objet de la métaphysique, considérée comme une science purement rationnelle, purement *a priori*.

La métaphysique commence avec ces données de la conscience et de la raison pure ; l'être ou l'acte,

l'être absolu. Mais elle ne saurait demeurer sur ces sommets déserts, voilée dans son austérité, loin de tout contact avec le monde de l'expérience et les questions que ce monde fait naître. Une science spéculative sans rapport avec l'expérience n'aurait aucun prix pour l'humanité. L'expérience seule ne donne point de philosophie, il n'y en a pas non plus sans son concours; ce que nous demandons à la philosophie, c'est l'explication des faits. Ainsi le problème se complique : il ne s'agit pas seulement de concevoir l'être absolu sans contradiction ; il s'agit de déterminer l'idée de l'être absolu de telle manière qu'elle rende raison des faits, en en faisant comprendre la nécessité ou du moins la possibilité réelle. La science que nous cherchons, la seule qui puisse nous satisfaire, est celle qui nous fera voir dans la totalité de l'expérience la conséquence régulière du principe universel. Nous ne saurions donc faire abstraction de l'expérience en cherchant cette idée suprême. L'expérience est la pierre de touche des systèmes. Ils sont jugés d'après la manière dont ils rendent compte des faits. Tous travaillent à les expliquer, mais tous n'acceptent pas cette tâche dans la même étendue, et tous ne s'en acquittent pas également bien.

La question abstraite de l'être sans contradiction serait peut-être susceptible de plusieurs solutions différentes; mais lorsqu'il s'agit d'une idée capable d'expliquer le monde réel, le choix se resserre, et

la pensée est contrainte de s'élever pour s'élargir. Les deux sources de connaissance se confondent dans le même fleuve; les données de l'expérience et celles de la raison se combinent. L'on ne saurait trouver un principe nécessaire que dans la pensée *a priori;* on ne saurait déterminer, enrichir, développer cette idée *a priori* de l'être sans consulter l'expérience.

Nous sommes donc sur le chemin qui conduit à la métaphysique, ou plutôt nous entrevoyons ce chemin; mais que trouverons-nous au terme? sera-ce une métaphysique propre à servir de base à la morale? Sera-ce Dieu?

Nous ne saurions dire qu'un tel résultat soit impossible, mais il nous est permis de douter qu'il soit immanquable. On s'avancerait beaucoup en affirmant que l'être existant par lui-même ne puisse être conçu que d'une seule manière, et même qu'une seule hypothèse soit capable de rendre l'expérience intelligible. Liberté, fatalité, voilà la suprême alternative. Qui prononcera?

Une silencieuse destinée préside aux révolutions de la nature, une loi pareille s'accomplit dans l'humanité. Acteurs d'un drame que nous ne comprenons pas, nous ne trouvons point les lois de l'histoire d'accord avec les lois écrites dans notre propre cœur. Rarement les couronnes du bonheur et de la gloire ceignent le front de la vertu. Les soupirs de la conscience sont étouffés par le flot qui nous emporte. Le flambeau de la civilisation passe lentement

de climats en climats, sans se rallumer aux lieux qu'il a quittés. Etats, religions, langues et races, tout cela naît, fleurit comme l'herbe des champs, tout cela meurt comme elle, sans savoir pourquoi. Tout a sa raison d'être dans le monde ; mais cette raison est-elle une loi qui s'ignore? est-elle un but compris et voulu? — Ignorants et savants sont égaux en face de cette question solennelle, chacun la résout suivant son secret désir. L'expérience ne nous dicte pas de réponse. Pour trouver la liberté, il faut descendre dans notre propre cœur.

Et ce témoignage lui-même, ne pourrait-il pas être contesté? Le fait certain que nous nous sentons libre suffit-il à prouver que nous le sommes réellement? Il est permis d'en douter. Le sentiment intime peut avoir ses illusions comme les sens extérieurs. Si notre liberté d'action était incompatible avec d'autres vérités clairement et distinctement reconnues, le sentiment que nous avons d'être libre suffirait à peine pour faire rejeter ces vérités. On nous ferait observer d'abord que la réflexion psychologique ne jette qu'un faible rayon dans l'abîme que nous sommes. Nous ne nous connaissons jamais tout entiers et jusqu'au fond ; le fataliste nous en arracherait facilement l'aveu. Puis, décomposant l'idée de la liberté, il y trouverait deux éléments : la spontanéité et le choix. Il accorderait la réalité de la première pour concentrer son attaque sur le second. Il dirait : « nous sommes le principe de nos

propres actions; notre volonté est une force réelle; nous sentons la spontanéité de cette force, et nous l'appelons avec raison liberté. Toute notre liberté est là. Avant d'agir, durant l'action elle-même et depuis, il nous semble à la vérité que nous pourrions faire autre chose que ce que nous faisons réellement; mais c'est une illusion, nous agissons conformément à notre nature, que nous ne connaissons pas entièrement. S'il y a plusieurs possibilités, il n'y en a qu'une à la fois. Nous nous dirigeons toujours d'après des motifs, et le motif le plus puissant l'emporte. En réalité nous ne connaissons pas toujours nos vrais motifs, ni ce qui en fait la force prépondérante, parce nous sommes un mystère pour nous-mêmes. »

Je sais ce qu'il y aurait à répliquer; je répliquerai; mais sur le terrain où nous sommes placés maintenant, la question pourrait rester longtemps suspendue. D'ailleurs il ne serait peut-être pas prudent de se fier sans réserve au sentiment intime. Son témoignage pourrait bien varier et nous faire défaut. Il ne faut pas chercher bien loin le fataliste que j'ai fait parler. Ce fataliste, tout homme qui s'observe le découvrira quelque jour dans un recoin de son propre cœur. Il nous plaît quelquefois de nous croire le jouet d'une force irrésistible. Nous sommes ingénieux à fuir le sentiment de nos fautes. Tour à tour nos pensées nous condamnent et nous excusent. Nous ne savons pas ce que nous sommes. Loin de

posséder les éléments d'une explication, nous ne savons pas même encore quel est le fait à expliquer.

La nature, l'histoire, la conscience psychologique, les données *a priori* de la raison pure, semblent donc insuffisantes pour déterminer précisément la solution du problème de la métaphysique. Plusieurs chemins s'ouvrent à la pensée spéculative, et le choix entre ces chemins est incertain. On peut concevoir le principe suprême comme une activité immuable dans sa perfection, on peut concevoir les choses comme enchaînées par un lien de nécessité. Loi, pensée, raison, nature, peu importent les noms de ce principe et de ce lien, l'idée est toujours la même. Les phénomènes s'expliqueront selon cette idée, il est permis de s'y attendre, et l'histoire des opinions humaines nous autorise à l'affirmer. Les choses sont ce qu'elles sont; la prétention d'un système de liberté, c'est qu'elles pourraient être autrement; rigoureusement il est impossible de le prouver, la manière même dont le problème est posé rend cette impossibilité manifeste. Il y a plus, un préjugé naturel s'élève contre le système de la liberté. Il n'a pas fait fortune dans la science, et cela se comprend : il est contraire à l'intérêt scientifique. Que cherche la science, en effet? Elle cherche le pourquoi de toutes choses, et la liberté est précisément ce qui n'a pas de pourquoi. La science comprend les effets par leurs causes, elle veut prévoir; or l'acte libre est la seule chose qu'on ne

puisse absolument pas prévoir. On ne peut le connaître qu'après coup, lorsqu'il est accompli. Si les effets ne procèdent pas de leur cause par une nécessité logique, la logique ne suffira pas à les faire apparaître dans leur cause. La liberté du premier principe viendrait donc troubler l'espoir de la science. Elle augmenterait tout au moins singulièrement la difficulté de sa tâche. La pensée veut tout embrasser dans l'unité d'un système : les plus forts liens ne sont-ils pas ceux de la nécessité?

Cependant, s'il est impossible de prouver que les choses pourraient suivre un autre cours, il ne l'est guère moins de prouver le contraire, et la liberté peut, elle aussi, invoquer en sa faveur un préjugé instinctif. Cet instinct existe dans toutes les âmes, il est puissant dans les nobles cœurs. Quels que soient les rapports qui unissent entr'eux les éléments du monde matériel et moral, ce monde tout entier pourrait n'être qu'un grand accident, que sais-je, une grande infortune! Si la liberté du Créateur nous permettait de concevoir celle de la créature, il y aurait là aussi peut-être une explication. C'est la solution religieuse, l'antique tradition de l'humanité ; il vaudrait la peine de la sonder. A la première vue du moins, la raison n'a pas d'objection insurmontable contre l'idée d'une suprême liberté. L'expérience ne saurait réfuter directement ce point de vue, et si l'on arrivait à la conclusion que la dernière raison de tous les faits ne peut pas être indiquée avec certitude, il faudrait bien en passer par là.

Ainsi la pensée demeure indécise entre des chemins divergents. Entre le destin et Dieu nulle conciliation n'est possible, et le choix semble arbitraire. En un certain sens il l'est en effet, et je puis dire avec Schelling, que si je me décide pour le système de la liberté, c'est que je le veux ainsi.

Mais nous n'avons pas rassemblé toutes les valeurs connues qui fixent le problème. Dans l'énumération des vérités immédiatement certaines qui doivent servir d'appui à la pensée spéculative et lui fournir les matériaux de son édifice, nous en avons négligé une. Disons mieux, nous l'avons à dessein mise en réserve, parce qu'elle est d'une nature à part. Cette donnée primitive, c'est la conscience morale. En dirigeant notre attention sur nous-mêmes, nous y lisons la loi du devoir. Nous la déchiffrons avec peine, nous demandons à la science de nous en expliquer l'origine, de nous en développer le contenu, mais nous savons que c'est une loi. Le devoir, s'il est certain, prouve notre liberté, car il la suppose; il ne saurait être question de devoir pour celui dont les actes ne seraient pas libres. Si nous sommes libres, Dieu est libre, car la liberté dans le monde implique la liberté dans son principe.

Notre choix entre les deux systèmes qui se proposent à la raison n'est donc pas une affaire de caprice ou de hasard. Vous le saviez, il est dicté par un motif impérieux. Aussi longtemps que tous les éléments de la pensée ne sont pas présents, la di-

rection à suivre reste incertaine; lorsque chacun d'eux est mis à sa place, il n'y a plus qu'à les réunir, et la ligne est déterminée.

Mais est-il vrai que le devoir soit absolument certain? Si l'on peut mettre en question le témoignage du sentiment intime, ne peut-on pas mettre en question le sentiment qui nous atteste le devoir? — Ce doute n'est pas impossible, il n'est pas rare, et l'intelligence s'efforcerait en vain de le dissiper; mais le cœur en triomphe sans peine. La science ne s'est jamais montrée plus grande que le jour où, par la bouche d'un penseur généreux, elle a répété comme une écolière la réponse que dicte le cœur : « Oui certes, il est possible de douter du devoir et de sa valeur absolue, mais ce doute est criminel; nous ne voulons pas l'accueillir. »

Ainsi le choix de notre système de philosophie est obligatoire ou facultatif, selon qu'on voudra l'entendre. Facultatif pour l'intelligence désintéressée, impartiale, indifférente; obligatoire pour les honnêtes gens. Ce que l'intelligence demande, c'est une explication conséquente. Ce que le devoir commande, c'est le respect. Nous sommes libres d'écouter la conscience ou de l'endormir, et rien ne l'endormira mieux que le fatalisme. Mais si nous voulons croire au devoir, nous devons chercher un système dans lequel le devoir s'explique comme une réalité et non comme une illusion.

TROISIÈME LEÇON

Nous avons acquis la certitude de la liberté divine, mais non l'intelligence de cette liberté; pour l'obtenir, il faut arriver à la liberté par le développement de l'idée de l'absolu. — Objection critique : l'idée de l'absolu est inhérente à notre raison, mais il ne s'ensuit pas qu'elle corresponde à la réalité. — Réfutation : la théorie de la connaissance, fixée par les systèmes successifs de Descartes, de Locke, de Kant et de Fichte, nous prouve que toute affirmation se fonde sur la foi de l'esprit en lui-même. On n'est pas en droit de douter de la raison sans douter du témoignage des sens et de toute vérité quelconque, scepticisme irréfutable, mais impossible. — Nous croyons donc à la raison et par conséquent à la réalité de l'absolu. — Nous étudierons le développement de l'idée de l'absolu dans l'histoire.

La morale n'est pas une science indépendante, parce qu'il n'y a qu'une science, du tronc de laquelle toutes les branches doivent partir : c'est la science de l'unité, la philosophie première; mais il y a quelque chose de primitif dans la morale, et la philosophie première ne saurait se développer dans une direction certaine sans tenir compte de cet élément moral primitif. Quand la plante a parcouru toutes les phases de son développement, la semence se retrouve dans le fruit mûr. La volonté morale cherche à se comprendre, afin de se réaliser, et pour arriver à cette intelligence d'elle-même, elle produit la science universelle, qui, dans son commencement, dans son cours et dans son terme, est l'œuvre de la volonté. La part de l'élément moral à la recherche du principe est une initiative souveraine.

La conscience choisit le système qui peut seul répondre à ses besoins. Nous ne marchons donc pas à l'aventure, nous cherchons ce que nous voulons. La philosophie de la liberté commence par un acte libre.

Cependant, parce que le but est marqué d'avance, il ne faudrait pas s'imaginer qu'il soit atteint et que nous n'ayons plus rien à faire. Notre métaphysique n'est pas achevée, elle n'est pas même commencée, quoique nous en connaissions le but, qui est la liberté de Dieu. Pour notre conscience, pour notre cœur, la liberté de Dieu est certaine, mais nous ne savons pas comment elle est possible. C'est là ce qu'il s'agit de faire voir, c'est-à-dire qu'il nous faut déterminer *a priori*, spéculativement, l'idée d'absolue liberté dont nous avons établi la valeur réelle par un raisonnement *a posteriori*, en partant de notre conscience personnelle. Nous croyons à bon droit à la liberté de Dieu; il faut chercher à la comprendre, il faut voir tout au moins s'il est possible de la comprendre, et pour cela il faut essayer. Il n'y a rien eu de spéculatif jusqu'ici dans nos raisonnements. En prouvant la liberté de Dieu par la nôtre, et celle-ci par le sentiment du devoir, nous n'avons fait qu'affirmer des attributs connus d'avance de sujets pareillement donnés, sans acquérir par là aucune intuition ni des uns ni des autres. La philosophie spéculative, au contraire, se fonde sur l'intuition de son objet et produit elle-même

dans son cours les idées qu'elle emploie. C'est la grande faute de Descartes d'avoir appliqué son doute régénérateur aux seuls jugements en en exceptant les idées, comme si les idées étaient tombées du ciel et ne provenaient pas du jugement elles-mêmes.

Il est immédiatement évident pour la raison, nous l'avons déjà remarqué, qu'il existe un être absolu, un être qui contient en lui-même toutes les conditions de son existence. Nous chercherons à prouver spéculativement que l'être absolu est libre, en d'autres termes que l'idée d'être absolu, attentivement considérée, se trouve renfermer en elle la notion de liberté, ou que, pour concevoir comment l'être peut avoir en lui-même toutes les conditions de son existence, il faut concevoir sa liberté. Nous cherchons donc à fonder la liberté de Dieu sur une nécessité dialectique. Ce dessein paraît contraire à ce que nous avancions tout à l'heure, que la préférence donnée au système de la liberté est l'effet d'un libre choix ; nous parviendrons, je l'espère, à lever cette difficulté. Toute démonstration repose sur l'évidence, c'est-à-dire sur la nécessité de la pensée ; il est impossible que la philosophie, dans son cours, ne fasse pas appel à cette nécessité ; mais l'évidence dont il s'agit n'est pas immédiate, sans cela tout le monde serait d'accord sur le principe des choses, et la philosophie n'exigerait aucun travail de l'esprit. Lorsque les intermédiaires convenables sont découverts, alors naît l'évidence ; mais, pour les

obtenir, il faut les chercher. Si, dès l'origine, nous ne voulions pas une philosophie de liberté, nous n'arriverions point à la démonstration qui nous la donne. Tous les systèmes, dignes de ce nom, sont en quelque mesure fondés sur l'évidence; la question est de savoir d'où ils partent et s'ils poussent la pensée jusqu'au bout. Eh bien! la volonté intervient dans le choix du point de départ, et la force qui fait marcher la pensée ou qui l'arrête, c'est encore la volonté.

La méthode que nous nous proposons de suivre est légitime au même titre que notre point de départ. C'est par l'évidence intérieure que nous comptons procéder en analysant l'idée de l'être inconditionnel. C'est sur l'autorité de l'évidence intérieure que nous affirmons la réalité d'un tel être.

On pourrait nous contester à la fois notre méthode et notre point de départ. « J'accorde, nous dira-t-on peut-être, que la raison se représente nécessairement une cause première existant par elle-même, et qu'en creusant cette idée, elle la développe et la détermine de plus en plus comme un idéal de perfection; mais cette soi-disant cause des choses, n'est-ce pas la cause des représentations? cet être que votre raison aperçoit, n'est-ce pas votre raison elle-même, qui se contemple comme en un miroir sans reconnaître son image? » Ceci revient à demander si la raison n'est pas la dupe d'une illusion? Il est certain, en effet, que cet être premier,

cet être parfait, cet idéal que la pensée se représente, elle le conçoit comme existant, et lors même que vous l'avez mise sur ses gardes, elle persiste à l'apercevoir comme existant, dès qu'elle se le représente. On nous suggère donc que la raison pourrait bien se tromper elle-même. C'est un fragment de la critique de Kant détaché du système par Feuerbach[1], pour faire descendre la philosophie de l'idéalisme à l'empirisme. Les choses que nous concevons nécessairement sont-elles vraies par cela même ? L'évidence rationnelle est-elle une preuve de la vérité ? Je répondrai dès l'entrée à ces doutes, afin de n'y plus revenir, et j'établirai brièvement que le scepticisme concernant l'autorité de la raison n'est admissible que comme partie intégrante d'un scepticisme universel. La théorie de la connaissance est un des problèmes philosophiques sur lesquels les efforts de la pensée moderne se sont plus particulièrement concentrés. Ces efforts n'ont pas été tout à fait stériles. Si la solution n'est pas encore complète, les grandes lignes en sont pourtant arrêtées. Nous laisserons donc parler l'histoire.

La question de la réalité de nos connaissances, ou, comme on dit, de leur valeur objective, a parcouru depuis Descartes jusqu'à nous une série de révolutions que l'on représenterait assez bien par une ligne circulaire. Descartes et Spinosa, les pères

[1] Et par M. E. Vacherot après Feuerbach (1866).

de notre philosophie, ne mettaient point en doute que ce que nous concevons nécessairement ne soit vrai. Ils faisaient de l'évidence intellectuelle le critère de la vérité. Descartes fortifiait après coup ce critère par la réflexion que Dieu, l'être parfait, est nécessairement véridique, et qu'il ne saurait dès lors nous avoir suggéré des idées pour nous tromper; mais comme l'évidence intellectuelle est la seule autorité qui garantisse au philosophe Descartes l'existence de Dieu, il est clair que, dès le commencement, avant de s'être demandé s'il y a un Dieu, Descartes croit fermement et définitivement à la valeur de l'évidence intellectuelle. Aussi n'invoque-t-il guère la véracité de Dieu que pour confirmer le témoignage des sens[1]. Malebranche et Spinosa n'estiment pas plus que lui qu'il soit besoin d'une recherche préliminaire pour s'assurer que la raison a raison dans ses jugements.

Le XVIIIme siècle reprit avec beaucoup d'appareil la question de l'origine de nos idées, ce qui conduisit naturellement la pensée à s'interroger sur leur valeur et sur leur autorité. La philosophie du XVIIIme siècle avait une tendance décidée, et qui se prononce de plus en plus, à faire venir toutes nos idées du

[1] Nous nous attachons ici à l'enchaînement réel du système cartésien, sans nous arrêter aux explications peu concordantes et embarrassées de l'auteur sur les rapports des deux critères. Ces explications ont été fort bien résumées et fort bien jugées par Damiron : *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XVIIme siècle.* Tome Ier, p. 131-145.

dehors, en d'autres termes à considérer le cerveau comme passif et l'intelligence comme un résultat, comme un phénomène, non comme une cause et comme un principe réel.

Kant entreprit une réaction énergique contre cette philosophie, il rendit les esprits attentifs au caractère de nécessité inhérent à certaines idées, dont nous ne pouvons décidément pas faire abstraction, et il démontra sans peine que les idées empreintes de cette nécessité, les idées que nous ne pouvons pas ne pas avoir, ne sauraient venir du dehors. Nos idées nécessaires, dit Kant, viennent évidemment de nous-mêmes; elles sont l'expression de notre constitution intellectuelle, elles sont en nous *a priori*. Kant rétablit donc contre le XVIIIme siècle la certitude de cette vérité, qu'il existe des idées nécessaires *a priori;* mais, remarquons-le bien, il ne rétablit pas l'autorité, la valeur objective de ces idées dans le sens où l'admettaient Descartes et son école avant que la question de leur origine eût attiré si fortement l'attention. Au contraire, l'opinion de Kant, c'est que ces idées nécessaires, venant de nous-mêmes, n'ont de valeur que pour nous. Elles expriment notre organisation intellectuelle, mais elles ne nous apprennent rien sur la vérité des choses telles qu'elles sont indépendamment de nous. Ce sont, dirais-je, des lunettes taillées et colorées, qui changent l'aspect des objets, mais il est impossible de les ôter et de savoir ce que sont les objets pour un

œil qui verrait sans lunettes. Kant laisse l'esprit en face d'un objet réel indépendant de lui, dont il est absolument séparé par les facultés mêmes qui semblent destinées à l'en rapprocher. Les choses qui sont, nous ne les connaissons pas; les choses que nous connaissons ne sont pas: tel est en deux mots le résultat du criticisme de Kant. Le principe qui le conduit à ce résultat est celui de la subjectivité de nos idées *a priori*. Elles ne nous apprennent pas ce que sont les choses, puisque ce sont des lois de notre esprit tout à fait indépendantes des choses. Cet argument paraissait sans réplique.

Les successeurs de Kant allèrent plus loin encore dans la même direction, et croyant marcher toujours en ligne droite, ils se trouvèrent avoir fait le tour du problème. Ils ramenèrent l'esprit à son point de départ, la foi à l'évidence, la foi en lui-même.

Kant prétendait que nos jugements *a priori* n'ont qu'une valeur subjective, relative à nous. Mais la subjectivité attribuée à nos représentations et à nos jugements n'a de sens que par le contraste avec une réalité qu'on suppose exister en dehors de notre sphère. Du moment où cette opposition cesse, du moment où le mot subjectif perd son contraire et son jumeau, l'objectif, le mot subjectif n'a plus de sens. Pour mener la donnée de Kant jusqu'au bout, il fallait détruire le reste d'objectivité qu'il conservait encore. Fichte conçut ce dessein et l'exécuta; il fit voir que l'idée d'une réalité indépendante de

nous, d'une *chose en soi* (c'est le mot technique) n'a d'autre fondement elle même qu'un jugement nécessaire, un jugement *a priori* de l'esprit humain, par conséquent un jugement subjectif. Selon Kant, nous n'apercevons nullement la chose en soi ; nous supposons qu'elle existe, afin d'expliquer ce qu'il y a de variable et de contingent dans nos représentations ; nous la supposons donc pour trouver la raison suffisante de phénomènes qui se passent en nous ; nous la supposons en vertu du principe de causalité. Mais si, dans toutes les applications que nous pouvons en faire, le principe de causalité n'a qu'une valeur subjective, il n'y a pas d'exception pour la chose en soi. La conséquence ne peut pas avoir une valeur supérieure à celle du principe. La chose en soi n'est qu'un phénomène de l'intelligence. Hors de l'intelligence, il n'y a rien pour l'intelligence. Nous ne demanderons plus désormais d'où vient l'objet, l'objet n'est pas, cela est prouvé. Il n'existe rien que le sujet, le moi, l'esprit et ses représentations. Ce que l'on peut demander encore, c'est d'où vient l'esprit, d'où vient le sujet, le moi limité, qui se sent et se sait limité ? Cette question donne naissance à une nouvelle recherche philosophique très-sérieuse.

La science n'est donc pas achevée, mais le problème de la connaissance est épuisé. Toutes les solutions ont été tentées, et l'on est arrivé à un résultat auquel l'esprit conséquent est contraint, bon gré,

mal gré, de s'arrêter. La théorie de la connaissance, telle que la science l'a faite, est décidément idéaliste. Rien ne peut s'introduire du dehors dans l'âme. Toutes nos représentations, toutes nos idées, tout ce que renferme l'intelligence est produit par l'intelligence elle-même agissant selon ses lois.

Cette manière de voir, seule compatible avec l'opinion que l'esprit est une force pure, immatérielle, est la seule aussi qui s'accorde avec un examen attentif des faits. Dans la perception sensible elle-même, l'intelligence n'est point passive. Non-seulement son activité spontanée est nécessaire pour transformer la sensation en connaissance, mais la sensation elle-même résulte de cette activité. La sensation est un acte de l'âme et non pas un acte du monde extérieur sur l'âme, seulement nous nous sentons contraints à cet acte, tandis que dans d'autres circonstances nous agissons librement. Il est aisé de s'en convaincre si l'on réfléchit que les phénomènes de la sensation se reproduisent souvent identiquement en l'absence des objets extérieurs auxquels nous les rapportons, par exemple dans les rêves. Un minimum d'attention est requis pour que la sensation se produise. Enfin, la physiologie elle-même constate cette spontanéité dans l'activité des sens. Confessons-le, quelle que soit la force du préjugé contraire, le monde de nos représentations est notre ouvrage. L'esprit n'aperçoit jamais que ses représentations ; il ne sort jamais de lui-même.

Ces réflexions n'ont point la portée redoutable qu'on pourrait leur attribuer au premier coup d'œil. L'idéalisme en psychologie et l'idéalisme en métaphysique sont deux choses absolument différentes. De ce que nous n'apercevons que notre esprit et ses actes, il ne suit pas nécessairement que ce soit là l'unique réalité, ce qui est le système de l'idéalisme proprement dit, de l'idéalisme métaphysique. Cette conséquence est possible, mais non certaine. Ce qu'il est, en un sens, permis de dire, c'est que nous ignorons s'il existe autre chose que nous, et si notre irrésistible instinct ne nous trompe point. Le scepticisme serait légitime ; au point de vue rigoureusement démonstratif ce serait même la seule conclusion légitime ; mais nous n'avons pas besoin ici d'une démonstration rigoureuse, nous n'avons besoin d'aucune démonstration quelconque, la nature y a mis ordre.

Le sens commun nous dit que les choses sont hors de nous, et que nous les voyons telles qu'elles sont ; il ne peut pas être question de le démentir : la tâche est de le comprendre et de le concilier avec l'analyse, qui prétend que nos représentations sont le produit de notre activité. Il suffit à cette fin de traduire le sens commun en langage scientifique. Le sens commun est une affirmation sans preuve. Il nous dit que les résultats de notre activité intellectuelle régulièrement conduite correspondent à une réalité existant indépendamment de nous et l'expri-

ment fidèlement. Il faut pour cela que les lois de l'intelligence soient aussi les lois de la réalité hors de nous, les lois de l'Univers. Cette opinion n'a rien de contraire à la théorie idéaliste de la perception ; elle ne s'applique pas à la connaissance du monde extérieur seulement, mais à toutes nos facultés et à tous leurs produits. Elle est sans preuve, et nous ne saurions quelle preuve en donner, car c'est la base de toute espèce de démonstration. La science commence donc par une affirmation sans preuve, c'est-à-dire par un acte de volonté, ou par un acte de foi ; la foi de l'esprit en lui-même, la ferme assurance qu'il existe une vérité et que nous sommes faits pour l'atteindre. La volonté, vous le voyez, est à la base de l'intelligence ; nous la trouvons au commencement de tout.

Mais la volonté ne saurait être contrainte. Si quelqu'un refuse de croire que ce qui lui paraît évident à lui-même comme à tout le monde, soit vrai, il est impossible de lui prouver qu'il se trompe. A qui s'adresserait cette preuve, sinon à son intelligence, dont il doute ? Le scepticisme absolu est donc irréfutable. Heureusement, il est impossible, ce qui en diminue beaucoup le danger ; on peut bien s'imaginer un moment qu'on est sceptique, on ne peut pas l'être sérieusement. J'ai dit que la foi à l'évidence est un acte de volonté ; ajoutons que cette volonté appartient à notre essence : on n'est pas homme sans l'avoir.



Ce qui réprimerait bientôt nos velléités de scepticisme, ce qui rend pareillement l'idéalisme impossible, c'est la nécessité d'agir inhérente à notre nature. Du moment où nous devons agir, nous croyons à notre raison, nous croyons aussi à nos sens, à la réalité des rapports au milieu desquels nous nous trouvons, à la réalité du monde.

Nous n'avons donc point sujet de craindre la théorie idéaliste de la connaissance. Elle a trait à la manière dont se produit en nous l'idée des objets et non point à ce qu'ils sont en eux-mêmes. Le bon sens affirme que les choses sont; il est tout à fait incompétent pour décider comment nous arrivons à les connaître, et il n'y a jamais prétendu.

Loin de ruiner la connaissance, cette théorie idéaliste lui rend un grand service, en faisant voir que toute espèce de certitude repose en dernière analyse sur l'évidence intérieure et sur la foi de l'homme en ses facultés. Il n'y a point de faculté privilégiée qui puisse se passer de cette adhésion. La perception sensible en a besoin plus qu'aucune autre; tous les penseurs sérieux l'ont compris. La foi que nous accordons au témoignage des sens n'est ni moins arbitraire ni plus nécessaire que la foi au témoignage de la raison. Nos perceptions sensibles sont notre ouvrage, et c'est par un jugement de l'intelligence que nous les rapportons à des objets extérieurs, dont nous affirmons l'existence. Croire au témoignage des sens, c'est donc croire au témoignage

de l'intelligence. Dès lors si le scepticisme absolu est irréfutable, il n'en est point de même du scepticisme partiel qui nie l'infini et n'admet de science que celle des choses matérielles. Celui-ci, la réflexion le renverse sans peine, en le forçant d'être conséquent. A celui qui ne veut croire que ce qu'il voit, il est facile de prouver qu'il est encore beaucoup trop crédule, cela suffit..

Ainsi la réalité de l'être absolu est aussi certaine que la réalité du soleil qui nous éclaire. Je me trompe, elle est beaucoup plus certaine. J'affirme l'un et l'autre sur l'autorité de ma pensée, en vertu du même principe; le soleil, comme cause des phénomènes accidentels de chaleur et de lumière qui se produisent en moi, l'être absolu, comme cause nécessaire de toute existence. Je puis faire abstraction des objets de l'expérience sensible, je puis supposer qu'ils n'existent pas; mais je ne puis pas supposer que l'absolu ne soit pas. Les êtres particuliers sont unis à ma raison par un lien accidentel, l'absolu par un lien nécessaire. Les preuves de l'existence de Dieu n'ont d'autre utilité que de mettre en relief, de rendre sensible cette nécessité; car si elle n'existait pas, s'il fallait réellement prouver Dieu, nous n'y réussirions jamais.

Voici donc notre réponse à ceux qui mettent en doute l'existence d'un principe absolu : Douter de l'absolu, c'est douter de votre raison ; mais si vous doutez de votre raison dans ses applications les plus

élevées, vous devez en douter également dans ses applications les plus ordinaires; vous devez douter également de l'expérience, vous devez douter de tout; faites-le si vous le pouvez; nous passons outre.

La question n'est pas de savoir s'il y a un principe absolu, mais ce qu'il est.

La philosophie régressive en cherche l'idée, la philosophie progressive applique cette idée à la solution des problèmes de la nature, de l'histoire et du cœur humain. Tous les systèmes ont une partie progressive plus ou moins développée, car il faut bien qu'ils essaient de rendre compte de l'expérience; ils ne sont faits que pour cela. Mais il est clair que la tentative de résoudre les questions concrètes au moyen d'un principe faux, ne saurait réussir. La philosophie progressive n'est que l'épreuve de la régressive; les systèmes imparfaits dont l'histoire nous offre une longue série ne conservent une certaine valeur que relativement à la recherche de l'idée suprême. Ce sont les échelons par lesquels l'esprit humain s'élève lentement à la conception du principe universel; il faut leur demander les éléments de cette pensée et non l'explication des phénomènes. Le livre du monde est déployé devant nous, mais les pages en sont couvertes de caractères mystérieux. Il faut attendre pour le lire que le chiffre en soit trouvé.

Les esprits frivoles ne voient dans l'histoire de la philosophie qu'un informe chaos d'opinions contra-

dictoires sur des choses que l'homme ne peut pas savoir. Une école toute littéraire de philosophie y admirait le retour périodique des mêmes contrastes. Lorsqu'on l'étudie avec un esprit convaincu, on y trouve un constant progrès.

Ce progrès, il nous importe de le constater. Tout système de philosophie doit commencer par le commencement, et ne relever que de lui-même. Cependant, s'il y a une philosophie, c'est qu'il y a des lois générales. Le développement de la pensée humaine est soumis lui-même à des lois que la philosophie doit comprendre. Un système nouveau doit expliquer ceux qui l'ont précédé et se mettre en règle avec eux. Il doit savoir quelle place il occupe, quel besoin de l'esprit il prétend satisfaire, et quelle est la source de ce besoin. Il doit présenter, sinon ses lettres de noblesse, du moins son acte d'origine régulier. Pour se faire accueillir, il doit prouver qu'il fait faire un pas à la pensée générale de son siècle, qu'il résout la difficulté devant laquelle ses devanciers se sont arrêtés, qu'il donne réponse à la question qui restait suspendue. A cet effet, il convient d'établir d'abord où l'on en est.

Nous consacrerons quelques séances[1] à chercher comment l'idée de l'absolu s'est lentement élaborée durant le cours des âges. Si j'entreprends cette étude, c'est moins pour faire entendre mes idées que pour en établir en quelque sorte la légitimité.

[1] Leçons IV-XIV.



RECHERCHE DU PRINCIPE ABSOLU

QUATRIÈME LEÇON

Fonction de la philosophie dans l'humanité. Philosophie ancienne. Philosophie moderne, double courant dans celle-ci. Coup d'œil sur la philosophie grecque. Ioniens, Pythagoriciens, Eléates : ces derniers posent le problème : l'absolu. Sophistes, premier scepticisme. Socrate le surmonte par un appel à la conscience morale. — Platon résume la philosophie antérieure. Lacune au sommet. Il arrive à l'unité de Parménide et repart du Dieu de Socrate. — Aristote, par son principe, l'acte pur ou la pure pensée, explique l'ordre du monde, mais non son origine ; il ne s'élève pas au-dessus du dualisme. — Les Néoplatoniciens combinent Platon et Aristote. Ils expliquent l'origine du monde par l'émanatisme, qui a l'idéalisme à sa base, mais qui renferme une contradiction. Importance universelle du néoplatonisme. — Philosophie chrétienne. Les Pères de l'Eglise formulent le dogme à l'aide de la philosophie ancienne. La scolastique l'accepte et le démontre. Oppositions dans la scolastique. La scolastique pure pose la distinction entre les vérités démontrables et les vérités indémontrables, et par là ouvre la porte au rationalisme. Preuves de l'existence de Dieu.

Si nous croyons saisir une loi progressive dans l'histoire de la pensée humaine, nous n'entendons pas ce progrès comme le panthéisme idéaliste, pour lequel la philosophie est la réalisation de l'esprit absolu. L'intelligence n'est à nos yeux que la réflexion de la volonté sur elle-même. Cette réflexion suppose un premier exercice, un premier déploiement, une première détermination de la volonté, qui donne à l'être tout entier son caractère, et fixe la nature de l'intelligence.

Puis la volonté humaine n'est pas son propre

principe, elle n'est pas le principe de l'être, elle se déploie dans des conditions qu'elle n'a pas produites et dont il ne dépend pas d'elle de s'affranchir. De là résulte pour l'intelligence une limitation nouvelle, dont elle ne saurait se rendre compte aussi longtemps qu'elle y est soumise, mais qu'elle peut reconnaître plus tard, lorsque les circonstances ont changé. La philosophie est un effort de l'esprit humain pour se comprendre lui-même; il ne peut se comprendre que tel qu'il est. La philosophie d'une époque répond à la condition générale de l'humanité durant cette époque; elle répond à ce qui fait la réalité de sa vie, c'est-à-dire au rapport qui nous unit au principe de toutes choses, et qui se traduit d'abord par la religion.

La doctrine de la nécessité semble être le complément et le premier correctif apporté au polythéisme par le sentiment religieux lui-même; aussi ne voyons-nous pas que la philosophie ancienne se soit réellement élevée au-dessus de l'idée de la nécessité. La liberté de Dieu y apparaît un instant, mais on ne sait d'où elle vient, elle n'est point justifiée et contredit tout le reste.

La condition de la philosophie chrétienne est différente : le rapport essentiel entre l'homme et Dieu est changé; rendu à la liberté, l'homme peut désormais s'élever à la conception de la liberté. Mais ce changement, universel en quelque sens, ne s'accomplit pourtant que chez ceux qui le veulent. Par

l'effet du christianisme, il se forme pour ainsi dire deux humanités ; dès lors aussi deux sciences, deux philosophies, dont les courants se pressent dans le même lit sans confondre leurs flots. Distinctes, et cependant entrelacées, indispensables l'une à l'autre, l'une est la philosophie chrétienne, l'autre reproduit et continue la philosophie ancienne, qu'elle oppose au principe nouveau dans un esprit d'hostilité toujours plus prononcée, tout en le servant par cette opposition même. Nous distinguons ces deux philosophies, nous ne pouvons pas les séparer.

Le but de ces études nous porte à nous attacher essentiellement à la philosophie moderne, à partir du moment où elle s'est constituée comme science indépendante. Nous rappellerons en quelques mots les périodes antérieures, pour faciliter par ce rapprochement l'intelligence de la dernière. Laissant de côté les doctrines orientales, dont l'influence sur l'esprit moderne est réelle sans doute, mais difficile à nettement apprécier, jetons d'abord un coup d'œil sur la Grèce.

L'école d'Ionie ne conçut pas le problème de la science dans toute sa généralité. Elle cherche le principe du monde physique, et croit le trouver d'abord dans quelque chose d'analogue aux phénomènes dont elle veut rendre compte. Elle explique l'ensemble des faits sensibles par un fait du même ordre. Ses principes sont des substances ou des for-

ces physiques : l'eau, l'air, le feu, l'attraction, la répulsion.

Les Pythagoriciens cherchent aussi la cause des phénomènes, non plus du monde physique seulement, mais aussi du monde moral. Leur pensée est assez mûre pour comprendre que les vrais principes des phénomènes ne peuvent pas appartenir eux-mêmes à l'ordre phénoménal ; aussi ne les cherchent-ils point parmi les choses corporelles ou dans les affections morales, mais dans le pur élément de la forme et de la pensée, qui semble appartenir également à toutes les sphères de la réalité. Ce ne sont plus l'air et le feu, l'amour et la haine ; c'est l'impair et le pair : la monade, principe de l'unité, de la concentration, de la forme et de la pensée ; la dyade, principe de la pluralité, de l'expansion et de la matière.

L'école d'Elée eut la gloire de placer la philosophie dans son centre, en lui assignant pour tâche le développement de l'idée de l'absolu. L'être est, le non-être n'est pas : ce mot est le drapeau des Eléates ; c'est à peu près tout leur système. La philosophie des Eléates a pour objet le déploiement d'une seule idée. Cette idée, ils ne la saisissent pas, puisque l'être absolu, tel qu'ils le comprennent, est incompatible avec l'existence du monde ; lorsqu'il s'agit d'expliquer le phénomène, Parménide est obligé de recourir à d'autres principes.

Le sensualisme ionien, en laissant la vérité sans



critère certain, la spéculation d'Elée, en niant les phénomènes, favorisèrent le développement d'un scepticisme dont les conséquences immorales blessèrent le noble cœur de Socrate. Socrate affirme qu'il y a une vérité, parce qu'il y a une vertu. Il l'affirme et il le prouve. Se fondant sur les besoins les plus élevés de l'âme, il parle à ses amis d'une vie à venir, d'une providence pleine de bonté, sans résoudre les difficultés que ces grandes idées offrent à la raison.

Animé de la foi de Socrate, cherchant à réaliser son programme en l'élargissant, Platon s'élève, mais lentement et comme en frémissant, sur le chemin frayé par les Pythagoriciens, vers l'Unité de Parménide. Le caractère de sa philosophie se révèle dans la plus haute de ses conceptions : celle du Bien supérieur à toute intelligence, supérieur à l'essence. Platon a d'excellentes raisons pour mettre le développement complet de cette métaphysique dans la bouche de Parménide. Le Dieu de Parménide paraît bien être celui auquel conduit régulièrement la dialectique platonicienne. Cette idée apparaît distinctement dans plusieurs dialogues et dans les plus importants. De cette cime escarpée et déserte, il est impossible de redescendre aux choses particulières. Aussi Platon commence-t-il à redescendre en partant d'un point moins élevé. Quand il veut expliquer la réalité, il ne la déduit pas du principe premier, mais plutôt des intermédiaires qu'il a découverts en s'é-

levant des faits au principe. Dans ces intermédiaires, qu'il appelle les *Idées*, il voit les puissances réelles du monde intelligible et, jusqu'à un certain point, de notre monde, quoiqu'on ne s'explique pas bien en quoi consiste cette participation des choses terrestres aux Idées, qui fait des choses ce qu'elles sont et qui joue un si grand rôle dans l'économie du système platonicien.

Les principes constitutifs du monde, dernier résultat de l'analyse, sont le principe positif de l'identité et de la permanence, et le principe négatif de la différence, du changement : le *même* et *l'autre ;* on trouve en eux une ressemblance un peu équivoque avec la monade et la dyade pythagoriciennes, auxquelles Platon recourt quelquefois directement. Celles-ci, nommées également le limitant et l'illimité, lui fournissent les explications les plus profondes des phénomènes. Enfin, dans l'ouvrage célèbre où Platon se propose expressément de dire comment toutes choses procèdent du premier principe, il ne place point au commencement l'Unité de Parménide, mais un Dieu que sa dialectique ne lui a pas fourni, un Dieu qui réfléchit et qui délibère, un Dieu qui agit et qui se meut, un δημιουργός, excellent ordonnateur d'une matière préexistante. Platon retombe donc, comme le fait Parménide lorsqu'il s'agit d'expliquer les phénomènes, dans un dualisme que ses maîtres pythagoriciens n'avaient pas surmonté non plus, malgré leur sincère effort.

Platon n'explique pas, comme l'ont essayé les néoplatoniciens, ses très-libres interprètes, le rapport entre ce démiurge et l'unité absolue; non: il substitue purement et simplement le démiurge à l'ineffable unité. Il y a donc une lacune entre la métaphysique platonicienne et le récit de la création contenu dans le *Timée*. Ce récit exprime peut-être, dans ses grands traits, la conviction personnelle de Platon, mais il ne fait pas corps avec sa philosophie. Il faut en convenir, bien qu'il en coûte, Platon n'a pas pu s'avancer jusqu'à la philosophie progressive; — pourquoi? parce que son travail régressif était insuffisant. Il voulait arriver à Dieu, il l'affirmait; il ne l'a pas trouvé, pas du moins sur le chemin de la pensée.

Les deux moitiés de la doctrine platonicienne ne contrastent pas moins par la forme que par le fond. La forme de la première est la pure analyse des notions universelles, la dialectique la plus abstraite et la plus sévère. La forme de la seconde est le mythe; c'était la seule possible. Une telle différence fait vivement ressortir chez Platon l'opposition des deux disciplines, la recherche du principe et l'explication des faits.

Chez Aristote, au contraire, cette distinction tend à s'effacer. Aristote commence par analyser les conditions de l'existence d'un être particulier, et s'élève graduellement à la conception de l'être parfait, qui possède en lui-même toutes les conditions de l'existence. Cet être, il le conçoit comme la forme

pure et sans matière, comme l'activité pure ou l'acte pur. C'est une pensée qui n'a d'autre substance et d'autre objet qu'elle-même ; la pensée qui se contemple elle-même, tel est le Dieu d'Aristote. Mais les êtres particuliers, pour qui le prince des naturalistes n'a point les dédains de l'école italique, comment naissent-ils de cette pure conscience de soi ? voilà ce qu'Aristote ne se met pas même en devoir d'expliquer. Il essaie bien de faire comprendre les rapports que les êtres particuliers, une fois posés dans leur hiérarchie, soutiennent avec l'intelligence absolue ; il nous montre en Dieu le parfait régulateur de l'univers éternel. Le Dieu d'Aristote gouverne le monde sans le connaître, sans y toucher, parce qu'il est l'entier accomplissement de l'être ; dès lors tout être imparfait, tendant à sa réalisation la plus complète, aspire naturellement à lui. Les choses étant données, la philosophie d'Aristote explique leur conservation et leur harmonie. L'ordre de l'univers est le même que celui de sa philosophie, tout converge vers le principe dans l'univers comme dans ses livres. Mais le problème des origines reste dans l'ombre ; et si nous cherchons à écarter le voile qui le couvre, c'est encore le dualisme que nous apercevons derrière. Aristote pensait trouver la raison d'être du monde dans l'opposition primitive de l'être parfait et de l'être en puissance ; mais on ne voit point comment l'être en puissance, le sujet des développements, la matière, pourrait procéder de l'ê-

tre parfait. Le Dieu d'Aristote ne fait pas comprendre l'existence du fini. Le péripatétisme ne donne aucune réponse à la première question que se pose l'esprit lorsqu'il se met en quête d'un système : quel est le principe de l'être? Dans ce sens, le péripatétisme n'est pas un système, et c'est peut-être pour cela qu'il a pu subsister si longtemps en bonne harmonie avec la théologie chrétienne. Comme la question de la création n'est pas touchée dans Aristote, on fut longtemps sans paraître s'apercevoir que le Dieu d'Aristote n'est pas un Dieu créateur.

Cependant la science marche. L'idée de l'être inconditionnel se détermine peu à peu, les pertes apparentes qu'elle subit sont compensées par des progrès supérieurs. Dieu n'est plus, comme chez Platon, le foyer des oppositions, la source des idées ; il a rompu tout lien avec la pluralité ; en revanche, il a acquis la conscience de lui-même, qui est ici clairement comprise et formellement enseignée. Tout en conservant avec soin cette précieuse conquête, Plotin rendra au principe suprême sa fécondité, et complétera la notion de l'intelligence.

Le néoplatonisme, auquel nous passons sans nous arrêter aux systèmes d'Epicure et de Zénon, qui n'ont pas de métaphysique originale, le néoplatonisme, lui, pose franchement la question de l'origine des choses. Il la résout par l'émanation. Les puissances inférieures et les choses particulières découlent du principe suprême par l'effet d'une production né-

cessaire, éternelle. Il appartient à l'essence de l'être réel de produire son semblable, ou plutôt la réalité de son être consiste en cela, car l'être c'est l'activité ; être c'est agir, c'est produire. L'être premier produit donc un être semblable à lui. J'ai dit semblable, et non identique ; ils sont profondément distingués l'un de l'autre par cela seul que le second a une cause, tandis qu'il n'y a rien avant le premier. Il ne peut y avoir qu'un seul terme absolument parfait, le second déjà ne l'est plus ; et comme être c'est produire, la production du second est moins parfaite, il se réalise moins complétement dans son image, en sorte que le troisième terme diffère plus du second que le second ne diffère du premier ; la distance qui sépare les échelons grandit toujours. Ainsi de l'unité absolument simple, incompréhensible, procède un principe moins pur, où nous trouvons déjà la dualité du sujet et de l'objet, du savoir et de l'être, sans laquelle il n'y a pas d'intelligence possible. De l'Intelligence divine naît à son tour le principe du mouvement, de la vie et de la volonté, c'est l'Ame universelle, le créateur. De l'Ame vient enfin le monde, c'est-à-dire la hiérarchie des esprits du monde, jusqu'à ce qu'on arrive à un principe trop imparfait, trop dépouillé pour pouvoir produire encore une image de lui-même. Cet être inerte et privé de l'être, c'est la matière.

Si l'on demandait aux néoplatoniciens par quelle voie ils obtiennent leur unité absolue et leur prin-

cipe d'émanation, ils répondraient que c'est un mystère, un miracle, un suprême élan de l'âme contemplative, qui s'élève à l'enthousiasme par la prière, et s'unit immédiatement à Dieu par l'extase. Nous ne les contredirons point, mais nous rappellerons avec l'excellent historien de l'école d'Alexandrie, M. Jules Simon, que l'unité absolue de Plotin, le simple, le Dieu supérieur à l'être, n'est autre chose que l'Être des Eléates et le Bien de la dialectique platonicienne, tandis que le second degré, la seconde hypostase de la divinité, l'intelligence, reproduit le Dieu d'Aristote enrichi par la doctrine platonicienne du monde idéal. Dans l'âme universelle enfin, nous retrouvons le Dieu du Timée et plutôt encore celui des Stoiciens. Le principe du mouvement progressif, l'idée d'émanation ou de production nécessaire se trouve également en germe dans la philosophie antérieure, qui avait aperçu et proclamé que l'activité est l'essence de l'être. Le néoplatonisme a donc mis à profit toutes les conceptions précédentes, qu'il s'est efforcé de concilier. Il l'a fait avec grandeur. Résumant l'Orient et la Grèce, la pensée antique tout entière, il pèse d'un poids immense sur la philosophie moderne. Traduit par l'arianisme en langage chrétien, il a failli bouleverser le dogme ; puis, s'infiltrant par de secrets canaux dans la pensée de saint Augustin, dont il forme la logique et la méthode, il circule comme une sève amère dans toute la théologie dogmatique du moyen âge, dont la no-

tre n'est qu'un débris. Il a brillé d'un nouvel éclat aux temps féconds de la renaissance; il vit encore dans la philosophie contemporaine et jusque chez ceux qui s'en doutent le moins. La superstition néoplatonicienne de Leibnitz, de Hégel et de leurs disciples est l'un des principaux obstacles à l'avénement de la philosophie que nous cherchons, bien qu'à certains égards le néoplatonisme l'ait peut-être servie.

Permettez-moi de concentrer mes objections essentielles contre ce système en un mot que je livre à vos réflexions:

Une étude attentive de l'idée d'émanation fait voir qu'elle conduit à l'idéalisme, qu'il faut bien distinguer du spiritualisme véritable. Si toute activité est idéale, les produits ne peuvent être que des images, savoir: des images du principe actif. Les êtres dérivés seraient des ombres, des ombres d'ombres, et ainsi de suite. Toute création serait nécessaire, et l'activité créatrice se confondrait avec celle de la conscience. Mais le principe de l'idéalisme est gratuit. Nous pouvons admettre, comme nous le faisons, qu'être soit agir, qu'agir soit produire, sans arriver encore à l'image. L'acte constitutif de l'être n'est pas la production d'une image, c'est la production de soi-même. Puis, même en accordant que l'être n'existe qu'en créant incessamment un produit distinct de lui-même, nous n'arrivons point encore à la hiérarchie des émanations. L'explication

néoplatonicienne du monde repose sur l'axiome que l'image est inférieure à son modèle, l'œuvre à l'ouvrier. Eh bien, cette proposition subreptricement introduite est une manifeste contradiction. S'il est vrai qu'être signifie produire sa propre image, la perfection de l'être résidera dans la production parfaite ; l'image de l'être parfait est une parfaite image, c'est-à-dire, une image égale au modèle, ce qui nous conduit non point à la série décroissante des émanations de Plotin, mais à la trinité d'Athanase. L'élément, vrai peut-être, de la pensée émanatiste ne contient pas l'explication des choses finies ; il laisse subsister tout entier le problème de la création ; il n'efface pas le caractère accidentel du monde ; il n'exclut pas la solution chrétienne, la liberté, que les Grecs ont entrevue sans pouvoir la saisir.

La philosophie ancienne n'a surmonté ni la fatalité ni le dualisme. Elle s'éteint, laissant la tâche inachevée. Tout est à recommencer, mais rien ne sera perdu.

L'Eglise chrétienne dans le monde ancien travaille à l'élaboration du dogme. La philosophie proprement dite se trouve dans les hérésies, et cette philosophie, c'est tout naturellement la philosophie des Grecs, la philosophie païenne. Il n'en reste que trop dans la pensée des Pères les plus orthodoxes. Cependant l'idée chrétienne se formule en même temps que la chrétienté prend racine. Cette idée, les au-

teurs chrétiens ne l'inventent pas, ils la trouvent en germe dans leur foi, et se bornent à l'énoncer. La pensée chrétienne est très profonde ; elle n'est pas libre. Elle forme un système, non une science.

Quand l'humanité chrétienne fut constituée par la formation de nouveaux peuples, de langues et de lois nouvelles, on vit bientôt surgir l'opposition du dogme et de l'intelligence, de la forme et du contenu. Il ne s'agit pas de déterminer le dogme, il est arrêté, il est debout ; il s'agit de le justifier aux yeux de la pensée, de le démontrer. Le dogme et la raison sont en présence l'un de l'autre, il faut les concilier. C'est l'œuvre de la philosophie du moyen âge, de la scolastique, dont l'apparente uniformité recouvre de profondes oppositions. La plus générale s'établit d'assez bonne heure entre la scolastique pure, source commune du rationalisme et de l'orthodoxie, et la philosophie mystique, plus intimement chrétienne que sa rivale et plus indépendante, par l'effet de cette intimité même. L'une et l'autre reconnaissent l'autorité et la valeur absolue de la Révélation. Saint Anselme est à quelques égards leur auteur commun.

La scolastique proprement dite trouve dans saint Thomas d'Aquin son expression la plus pure et la plus parfaite. Son rival, Scot, *le docteur subtil*, la pousse au delà de ses propres limites et la conduit au mysticisme d'un côté, de l'autre à la libre spéculation. Le caractère particulier de la scolastique

pure nous paraît marqué par la distinction, devenue si populaire, entre les vérités chrétiennes démontrables par la raison et les vérités qui la passent. Cette distinction peu solide favorisait l'autorité de l'Eglise, dans l'intérêt de laquelle on l'imagina peut-être. Aussi longtemps que la divinité du christianisme était placée au-dessus du doute, il importait de soustraire à l'examen de la raison individuelle les vérités nécessaires au salut. Plus tard la raison s'étant graduellement émancipée, cette division fut conservée dans un esprit bien différent. Les principes que l'on croyait pouvoir prouver furent seuls maintenus, sous le nom de religion naturelle ; le reste fut éconduit, d'abord avec des révérences, puis autrement. La scolastique fit ainsi une œuvre à laquelle ses fondateurs ne songeaient point.

De toute cette métaphysique religieuse, rien n'est resté plus populaire que les preuves de l'existence de Dieu, groupées depuis longtemps sous trois chefs : la preuve ontologique ou preuve *a priori*, — la preuve cosmologique, tirée de l'existence du monde en général, — la preuve expérimentale, tirée de la considération des merveilles de la création.

Anselme a trouvé la première chez saint Augustin. Descartes se l'est appropriée, saint Thomas ne l'adopte pas. On peut la résumer ainsi : Nous avons l'idée d'un être parfait ; mais la perfection de l'être implique son existence réelle, l'idée d'un être parfait existant serait plus parfaite que celle d'un être

parfait abstraction faite de son existence; donc l'être parfait dont nous avons l'idée, existe. Un contemporain de saint Anselme objectait déjà, comme Kant, que la conclusion est exorbitante. La conclusion légitime serait seulement: Nous avons l'idée d'un être parfait qui existe. S'il est vrai que l'existence réelle soit une perfection de l'idée, ce que je ne veux pas examiner, il en résulterait que l'existence de l'être parfait est nécessaire, s'il existe, ou que nous avons l'idée d'un être existant; mais parce que nous trouvons en nous l'idée d'un être existant, la réalité de cette existence n'est pas encore établie. Cependant, comme Hégel le fait observer, l'argument ontologique n'est pourtant pas sans quelque valeur. Il ne prouve pas, mais il en appelle à une certitude immédiate. De ce que nous pensons nécessairement une chose, il ne résulte pas logiquement que cette chose soit: cela est vrai; mais il n'est pas moins vrai de dire que toute certitude aboutit en dernier ressort à cette nécessité de penser les choses. La vérité de la logique elle-même n'a pas d'autre garantie, et ne se prouve pas logiquement. La question sérieuse serait de savoir si nous possédons réellement *a priori* l'idée déterminée d'un être parfait. A cette question nous sommes obligés de répondre: non. Si l'idée de l'être parfait était immédiatement déterminée dans notre esprit, les religions et les philosophies ne la développeraient pas dans les directions les plus opposées.

La preuve *a priori* nous laisse en face de l'idée abstraite d'un être inconditionnel, d'un être existant de lui-même, quel qu'il soit, car c'est là ce que la pensée affirme immédiatement. Par ce résultat elle se rapproche beaucoup du second argument que voici : Le fait de l'existence contingente implique un être nécessaire. Tous les êtres ne peuvent pas avoir leur cause hors d'eux-mêmes ; il y en a nécessairement un qui est sa propre cause. Le raisonnement est solide, mais il nous apprend peu de chose sur la nature de l'être premier, il ne résout point le débat entre le panthéisme et la religion.

Enfin, l'harmonie, la beauté de l'univers fournissent un texte à des considérations très-vulgaires ou très-spéculatives, selon le tour des esprits ; elles nous conduisent à l'idée d'une sagesse excellente, mais non pas à celle d'un être infini ; car le monde susceptible d'être connu par l'expérience est nécessairement fini. Il n'est donc pas besoin pour l'expliquer, de supposer une cause infinie ; mais, en logique, ce qui n'est pas indispensable n'est pas légitime non plus.

Les preuves que nous rappelons supposent l'idée de Dieu déjà présente, elles ne la produisent pas ; elles ne suffiraient pas à elles seules pour nous faire connaître le Dieu des chrétiens.

Ceci s'applique à la religion soi-disant naturelle des modernes plutôt qu'aux grands et sérieux travaux du moyen âge. La nature divine fait l'objet es-

sentiel de leurs réflexions. Ces études atteignent un degré remarquable d'élévation et de profondeur chez ceux-là même qui avaient circonscrit la mission de la science dans des limites plus étroites.

Une grande idée domine la théologie de saint Thomas, c'est l'idée de saint Augustin, la nécessité de la perfection. Thomas la présente avec beaucoup de sagesse et de précautions, mais les distinctions et les réserves dont il l'entoure n'ont pas empêché le principe de porter ses fruits. Ceux-ci apparaissent assez distinctement dans la *Théodicée* de Leibnitz, ouvrage de scolastique ingénieuse que nous pouvons bien rappeler ici, puisque saint Thomas en a fourni la substance. D'après saint Thomas, Dieu, pure et parfaite activité, se produit lui-même par une volonté nécessaire, qui peut être connue *a priori*, parce qu'elle résulte de son idée même; cette nécessité est absolue. La perfection de la volonté dont Dieu se veut lui-même, est la cause de la création, car Dieu se veut tel qu'il est, comme l'être parfait, comme la bonté suprême, et la suprême bonté consiste à se communiquer. Dieu veut donc se communiquer, parce qu'il veut être. Ainsi la création est nécessaire, mais d'une nécessité dérivée, tandis que l'existence de Dieu est d'une nécessité absolue, bien qu'elle résulte de sa volonté comme la création.

Le point décisif étant tranché, le reste va de soi-même. La bonté de Dieu n'est autre chose que sa réalité, car en Dieu tous les attributs se confondent,

ou plutôt il n'y a point d'attributs. Se communiquer, c'est répandre son être, c'est produire un être identique au sien. Mais l'être créé ne saurait être vraiment identique à Dieu, il ne peut que lui ressembler. Ce qui ressemble le plus à la parfaite unité, c'est la complète totalité, l'ensemble harmonieux de tous les degrés de l'être. Le monde accompli que Dieu crée et qu'il doit créer en vertu de sa bonté, unit donc tous les degrés de l'être; mais l'être, c'est le bien, nous l'avons vu; le non-être ou la limitation de l'être est donc le mal, et le mal appartient à l'essence de la création, le mal est impliqué dans l'idée même d'une création. Chaque être particulier est nécessairement mauvais pour autant qu'il est limité. et dans ce sens le mal, tous les degrés du mal, remontent à la causalité divine. Mais la totalité des degrés de l'être est indispensable à la perfection du tout. Ce que Dieu veut, c'est cette perfection. Dieu ne veut donc le mal qu'en vue du bien. Au point de vue de l'ensemble, le mal est sans réalité, et comme chaque être particulier appartient à cet ensemble, il est par là-même affranchi du mal, de sorte que la bonté de Dieu se manifeste en lui pure et parfaite.

La hiérarchie des êtres part des corps et s'élève aux esprits. Sans la suivre jusqu'aux célestes puissances dont le *docteur angélique* a décrit l'armée avec un soin minutieux, arrêtons-nous un instant au degré qui nous intéresse le plus. L'âme humaine forme le lien entre le monde corporel et celui des

mitates) implique les autres. La cause première ne peut être que Dieu dans la totalité de ses attributs divins; telle est la proposition fondamentale, et toute l'argumentation de Duns Scot a pour but de développer l'idée de l'absolu en la tirant de la notion de cause. Après avoir établi sur la nécessité de la cause première la nécessité de l'existence de Dieu dans la triplicité de ses caractères essentiels d'être absolu, de cause absolue et de but absolu, caractères dont l'un comprend nécessairement les autres et qui, par cette pénétration réciproque, forment une parfaite unité; nous le voyons tirer de cette conception fondamentale les attributs ultérieurs de la Divinité. L'intelligence est impliquée dans l'idée de but, la volonté dans celle d'une cause dont aucune nécessité naturelle ne saurait déterminer l'action. La parfaite simplicité de l'être divin, l'infinité de sa puissance découlent de l'idée principale avec non moins de facilité. Du reste, tous ces attributs, abstractions de la pensée qui réfléchit sur la nature des êtres finis, reçoivent une valeur transcendante lorsqu'on les applique à Dieu. Scot ne se borne pas à répéter cette assertion un peu vague; il la prend au sérieux et la féconde. C'est ainsi qu'il résout avec une netteté parfaite l'idée de la toute-présence divine dans celle de la volonté, en faisant observer qu'avant la création, il n'est point nécessaire de se représenter Dieu comme remplissant l'espace, attendu qu'il n'est pas nécessaire de se représenter l'espace comme

existant avant la création. Dieu crée l'espace, sans que pour cela son essence éprouve d'altération; il n'est donc en rapport avec l'espace que selon sa volonté. Tout en lui se résout en volonté. Si le savant minorite n'a pas donné à cette proposition sa forme suprême, il en a du moins aperçu la portée infinie.

Comme il s'élève à Dieu en partant du monde fini, par l'intermédiaire de l'idée de cause; de même il prouve la liberté de Dieu par la présence de la liberté dans le monde fini, qui est, dit-il, une vérité indémontrable, mais immédiatement certaine. Il y a dans le monde des causes libres d'agir ou de ne pas agir, il y a des faits qui peuvent se produire ou ne pas se produire; il y a quelque chose de contingent, nous ne saurions le mettre en doute. La question est de savoir comment cette contingence peut être expliquée. Eh bien! dit Scot, et nous ne pensons pas que ce raisonnement ait jamais été réfuté : pour comprendre comment il y a une contingence dans le monde, il faut absolument reconnaître la contingence de l'acte créateur. En effet, si la cause première agissait nécessairement, elle imprimerait à la seconde une action nécessaire, et ainsi la nécessité, une fois établie dans le premier principe, s'étendrait jusqu'aux dernières conséquences. Si le monde n'est pas tout entier le résultat d'un acte libre, il ne peut y avoir aucune liberté dans le monde[1].

[1] *Opus oxoniense*, lib. I, fol. 25, comp. fol. 130, ed. Venet. 1519.

Le monde est le produit d'une volonté. Nous nous élevons à l'idée de cette volonté en affranchissant l'idée de la nôtre des limitations que découvre en elle un esprit attentif. Ainsi notre volonté peut se diriger vers des objets opposés les uns aux autres, mais elle ne le peut que successivement; cette restriction naît de la loi du temps, à laquelle elle est soumise. La volonté absolue peut poser les contraires et les pose en effet par un acte identique et simultané. La sagesse de Dieu vient se résoudre, comme sa toute-présence, dans cette absolue volonté. Il est absurde de demander si Dieu aurait pu créer un monde meilleur qu'il ne l'a fait. Cette question suppose un idéal distinct de Dieu, tandis que Dieu est avant tout. Dire que Dieu veut le bien est une tautologie, puisque la volonté de Dieu est la définition non moins que la source du bien. Le bien, c'est ce que Dieu veut.

La création du monde est donc un acte absolu de liberté; elle n'est déterminée par aucune nécessité résultant ni de l'intelligence de Dieu ni de son essence. Le monde pourrait être ou ne pas être, et la seule raison que l'on puisse assigner à son existence, c'est que Dieu le veut. Les idées des choses possibles sont sans doute éternellement présentes à la pensée suprême, mais dans l'infinité des possibles, Dieu réalise ceux qu'il veut et comme il le veut. Par un acte absolu, Dieu pose l'univers avec la totalité des oppositions qu'il renferme; le temps et l'es-

pace sont les formes dans lesquelles se réalisent les contraires.

Cependant une volonté libre implique un but. Scot ne prétend point que la création soit sans but. Il place ce but, plus expressément encore que ne le fait Thomas, dans l'idée de l'amour de Dieu pour l'être dont il conçoit l'existence possible ; mais il n'entend pas, comme Thomas, épuiser par cette notion d'amour ou de bonté la nature essentielle de Dieu ; ce serait le sûr moyen de l'altérer et de la perdre. Si la création est libre parce que la créature est libre, l'amour, qui seul explique cette création, est lui-même un libre amour. C'est l'expression du fait, c'est la forme que revêt l'absolue volonté, c'est le but que Dieu s'est proposé, son intention première, qui se manifeste à nous comme la fin suprême.

J'insiste avec quelque force sur ces idées, parce que je les adopte. Les occasions d'y revenir ne sauraient nous manquer. J'en ai dit assez aujourd'hui pour faire voir jusqu'où l'intelligence, fécondée par le christianisme, s'était avancée dans la recherche de son objet au siècle qui bâtit les cathédrales.

Jean Scot mourut à Cologne. Sa tombe ignorée repose au pied des murs, alors fondés à peine, que de fidèles mains s'efforcent aujourd'hui de réunir en voûtes harmonieuses ; mélancoliques débris d'un âge immense, où la pierre et la pensée semblaient fleurir au souffle puissant de l'infini.

CINQUIÈME LEÇON

Parallèle entre saint Thomas et Duns Scot. Thomas dogmatique, Scot critique, Thomas fondé sur les notions nécessaires de la raison, Scot sur la conscience du moi. Par ce côté, il se rapproche du mysticisme — Le mysticisme, se fondant sur un mode particulier d'expérience intérieure, se détache de la philosophie, pour laquelle il est un sujet sérieux d'étude. Hugues et Richard de Saint-Victor ; importance de leurs travaux psychologiques. — Déduction de la trinité divine d'Anselme, fondée sur la notion de l'intelligence absolue. Déduction de la trinité divine de Richard de Saint-Victor, fondée sur l'idée que Dieu est amour : parce que l'amour est la perfection, et que l'accomplissement de l'amour parfait exige trois personnes parfaites. A la base de cette théorie est l'absolue liberté. Elle établit positivement la contingence du monde ou la gratuité de la création. — Reymond de Sabunde fait de l'intérêt moral le critère suprême de la vérité théorique. Ce point de vue revient au fond à celui d'Anselme, la conscience morale de l'humanité moderne étant fille du christianisme. Cette identité de la conscience morale et du christianisme fait la légitimité scientifique d'une philosophie chrétienne. — La négation du dogme comme tel était une phase nécessaire de l'affranchissement de la pensée. Démolition du moyen âge, restauration de l'antiquité. Philosophie de la renaissance. Giordano Bruno. Cabale. Elle considère la création comme une restriction partielle de l'existence absolue. Elle pose l'unité de l'être créé. Mysticisme du XVIme siècle. Jaques Böhme. La manière intuitive dont il expose l'acte de la vie divine fait apercevoir la conciliation des idées d'Anselme et de Richard de Saint-Victor sur la Trinité.

Il y a quelque chose de fort instructif dans l'opposition fameuse et si rarement approfondie de saint Thomas et de Duns Scot. Ce sont deux chefs d'école, au vrai sens du mot, car ils représentent deux tendances, deux besoins impérissables de l'esprit humain. La lutte des scotistes et des thomistes recommença sous d'autres noms après que la scolastique fut tombée dans l'oubli. Elle n'est point encore terminée; Leibnitz et Spinosa, M. Cousin, Hégel à quelques égards, sont thomistes aussi bien que M. l'abbé Rosmini ; Kant était du parti de Scot. Si nous avions

besoin d'autorités pour justifier notre préférence, celle-ci nous tiendrait lieu de beaucoup d'autres.

La clef du système de Scot est l'idée de cause ; celle du système de Thomas, l'idée d'être. Cela explique leurs divergences. La notion de cause conduit directement à celles d'activité et de volonté. L'esprit de la philosophie de Scot est de tout résoudre en volonté ; il tend à montrer qu'il n'y a en Dieu que pure volonté, dès lors que l'être est volonté, et que les différents ordres de l'existence ne sont que les degrés du développement de la volonté, les déterminations qu'elle se donne elle-même.

Thomas d'Aquin incline au contraire à voir dans la volonté, partout où elle se présente, une conséquence de la nature de l'être qui veut ; ainsi la volonté divine est déterminée par l'essence divine, et le monde, déterminé dans son être, résulte de Dieu par la nécessité de cette essence. L'enchaînement universel est immuable ; tout ce qui est, doit être ; rien ne saurait être autrement qu'il n'est. Le spinosisme est au bout de la pente, disons mieux, le spinosisme est là tout entier, et nous comprenons parfaitement que les théistes sensés qui acceptent de telles prémisses tremblent devant le spinosisme. C'est la fatalité des rationalismes de toutes couleurs : Tout est nature, tout est ce qu'il est, il n'y a d'initiative nulle part, le mouvement n'est qu'un mensonge. La pensée et le monde sont pris dans les glaces.

Tout est nécessité naturelle, — tout est au fond libre action : voilà les deux pôles de la philosophie ; il faut tourner le gouvernail vers l'un ou vers l'autre, on ne peut ni s'arrêter en chemin, ni trouver une voie mitoyenne. Les conciliations tentées entre la liberté et la nécessité sont toutes partiales ; elles ne montrent que l'inquiétude d'un fatalisme qui n'ose pas s'avouer, et qui souvent n'ose pas se comprendre lui-même.

Les deux systèmes que nous comparons, sont opposés l'un à l'autre dans la manière dont ils considèrent le problème de la science, aussi bien que dans la solution que chacun d'eux en donne. La théologie de Scot envisage Dieu surtout comme cause ou comme Dieu, *non sub ratione infinitatis, sed deitatis*. Elle prend donc son sujet par un angle, sous le point de vue de ses relations avec le monde et avec nous. Scot essaie de faire voir ce qu'est Dieu pour nous, comment il faut le comprendre pour s'expliquer son rôle vis-à-vis de nous. Dans son plan, la science porte sur les rapports plutôt que sur l'essence ; sous ce point de vue, sa spéculation est moins ambitieuse, plus modeste que le rationalisme de saint Thomas, qui, fièrement assis au centre, enseigne ce qu'est l'être absolu en lui-même. Il y a dans l'idée dominante de Scot le germe d'une philosophie critique. La théologie de saint Thomas est le dogmatisme par excellence. Et pourtant, c'est celui qui promet le moins qui donne le plus. Thomas

est plus raisonnable peut-être, mais il y a dans le docteur anglais une flamme sans laquelle, en de tels sujets, la raison n'est pas lumineuse. On sent dans sa pensée un suprême effort. Aussi l'idée de Dieu qu'il nous donne nous paraît-elle plus haute, plus voisine de l'absolu que celle de son rival. Assurément elle est plus concrète et plus intuitive.

La tendance de saint Thomas et de son école est d'expliquer les différences qualitatives par des variations dans la quantité, de ramener les notions riches et complexes à des éléments simples, mais pauvres, de résoudre en un mot le concret dans l'abstrait. L'être dont il fait sa catégorie fondamentale est l'être abstrait, pris dans le sens de la définition générale du mot être, ou plutôt dans le sens indéfinissable que ce mot reçoit lorsqu'on l'applique indifféremment à tous les objets de notre pensée.

Scot, au contraire, luttant contre les habitudes de son siècle, voudrait expliquer l'abstrait, qui n'est point réel, par le concret, qui seul existe. L'être qu'il connaît et qu'il élève au rang de principe universel n'est pas celui de la définition, mais celui de la conscience. La seule conscience, en effet, nous fait sentir et toucher l'être ; et cet être que nous percevons dans la conscience, cet être dont nous avons l'intuition, qu'est-il sinon la volonté ? La substance du moi n'est et ne peut être que volonté. Il est difficile de s'expliquer comment on a pu tarder si longtemps à le dire, et comment on a pu contester

cette idée après qu'elle eût été énoncée; car, à le bien prendre, c'est là une vérité d'expérience.

Le péripatétisme a produit cette fâcheuse habitude, si fortement enracinée chez saint Thomas, de considérer toujours l'esprit sous l'attribut de l'intelligence, au point de faire de l'intelligence l'essence même de l'esprit. C'est la source fort peu cachée de l'idéalisme, car il est clair que l'intelligence ne peut produire que des idées. C'est aussi la source du déterminisme et du fatalisme: la nécessité est la loi de l'intelligence, comme Scot le fait très-judicieusement observer. Que si donc la volonté trouve primitivement sa règle dans l'intelligence, elle est par là-même assujettie à la nécessité. « La dernière raison des déterminations libres de la volonté est en elle-même, dit Royer-Collard, et s'il était possible qu'on la découvrît ailleurs, cette découverte serait celle de la fatalité universelle. » La métaphysique doit tenir compte d'un mot si vrai. Eh bien! si la dernière raison des actes de la volonté est en elle-même, c'est que la volonté a sa racine en elle-même, c'est qu'elle est substantielle, et comme l'intelligence ne peut être une autre substance, il faut reconnaître en elle un caractère, un attribut, un phénomène de la volonté. L'intelligence est la réflexion de la volonté sur elle-même, elle est déterminée de sa nature, déterminée par la volonté dont elle procède.

Ces vérités indispensables à la métaphysique,

nous les trouverions dans une psychologie bien faite. La supériorité de Scot tient à la fidélité de son observation psychologique. La manière dont il conçoit le principe de l'être se fonde sur l'intuition de l'âme humaine aussi bien que sur les intérêts de la pensée morale et religieuse, qui ordonnent, ainsi qu'il le dit, « de sauver la contingence du monde. » Par ce côté et par d'autres encore, Duns Scot se rapproche des mystiques du moyen âge, que nous aurions dû mentionner avant lui, si l'ordre des idées ne nous eût semblé plus important que celui des dates. Le mysticisme des Bonaventure, des Suso, des Tauler, des Ruysbroeck, des Gerson, est en effet d'origine plus ancienne que les Sentences du Lombard, dont Thomas et Scot sont les plus illustres commentateurs ; il procède de l'école de Saint-Victor au XIIme siècle, et les moines de Saint-Victor, Hugues et Richard, n'ont laissé que peu de chose à faire à la longue lignée de leurs disciples, aujourd'hui non moins oubliés que les maîtres. Ils méritaient tous une meilleure mémoire.

Il y a sur le mysticisme en général des jugements tout faits, dont l'équité de l'histoire et l'intérêt de la science sollicitent la révision.

Si la base du mysticisme était aussi chimérique qu'on aime à le répéter, on s'expliquerait difficilement l'attrait qu'il a exercé sur des intelligences fort élevées. Lorsque les principaux écrivains de cette famille décriée ont à se prononcer sur des su-

jets étrangers à leurs contemplations favorites, lorsqu'ils sont placés sur le terrain commun à tous les penseurs, ils s'y meuvent avec assez d'aisance; ils ne paraissent ni obscurs, ni confus, ni préoccupés, encore moins étroits ou faibles. Au moyen âge, c'est eux qui écrivent de la manière la plus claire et la plus humaine. Ils sont généralement plus lisibles que les scolastiques proprement dits. Leurs bonnes intentions et leur sincérité ne peuvent être l'objet d'un doute Enfin l'on doit remarquer l'accord des solutions qu'ils présentent sur les plus mystérieux problèmes, sans que cet accord puisse toujours être expliqué par la tradition. Il n'est donc pas déraisonnable, peut-être même est-ce le parti le plus sensé, de croire que, lorsqu'ils en appellent à des expériences intérieures qu'ils ont faites, ces expériences ne sont pas dépourvues de toute espèce de réalité. La saine critique réclame cette concession, insuffisante d'ailleurs, je m'empresse de le reconnaître, pour faire accepter de plein droit comme vérités scientifiques les résultats obtenus par une méthode qui, de l'aveu de ceux qui l'emploient, n'est pas à l'usage de tout le monde. Le mysticisme n'est pas une autorité, c'est un phénomène, mais c'est un phénomène curieux, important, qui demande à ce titre une sérieuse attention, et qui attend encore une explication véritable. Si l'on peut avec quelque raison donner au philosophe la recommandation de ne s'étonner de rien, le conseil de ne rien

dédaigner est un avis plus sage encore. Trop souvent le dédain n'est qu'une défaite. A prendre les choses sans préjugé d'admiration ni de mépris, l'étude du mysticisme nous ferait voir en lui un agrandissement de la psychologie. Les principaux écrits du chef de l'école mystique du XIIme siècle, Hugues, prieur de Saint-Victor, et ceux de son disciple Richard, ont pour objet la méthode scientifique et l'étude des facultés humaines. L'un et l'autre apportent dans ces sujets une puissance d'observation et d'analyse qu'on n'a point assez remarquée. L'école française, jalouse des gloires nationales, devrait un souvenir à ces deux moines qui philosophaient dans les préaux d'un couvent de Paris. Les docteurs de Saint-Victor décrivent les procédés habituels de la pensée et ils en signalent les imperfections avec une grande liberté d'esprit. Chacun des degrés du développement intellectuel est marqué par des traits si précis, on se reconnaît si bien dans les sphères inférieures, on voit si bien ce qui en fait l'infériorité, enfin les intermédiaires sont ménagés avec un art si soigneux, que la pensée du lecteur s'élève sans trop d'effort aux régions inconnues de la contemplation pure et parfaite. Les livres *de l'Ame* de Hugues forment un traité de psychologie complet et remarquablement judicieux. Le *Benjamin major et minor* de Richard rappelle à la fois le *Banquet* de Platon, la *Phénoménologie* de Hégel et la *Critique de la Raison pure*. Mais, la question logique ou for-

melle n'est pas celle qui nous occupe, et les digressions nous sont peu permises. Ce qu'il nous importe de noter chez les mystiques, c'est la manière dont ils ont conçu l'objet capital de la science : l'idée de Dieu.

La théologie chrétienne a concentré ce problème dans le dogme de la Trinité. Les premiers docteurs du moyen âge ont essayé de transformer ce dogme en pensée. Ils ne s'étaient pas encore avisés de faire un départ entre les vérités chrétiennes démontrables à la raison et les vérités accessibles à la foi seule, parce qu'ils ne reconnaissaient pas le principe de cette distinction. A leurs yeux la raison est impuissante sans la foi. Le commencement n'est pas, selon eux, la raison pure, la raison vide, abstraction artificielle dont on n'a pas toujours compris la portée ; leur commencement, c'est l'homme tout entier, tel que l'a fait son histoire ; c'est le chrétien possédé du besoin de comprendre ce qu'il croit ; c'est la raison fécondée par la foi. Tel était le point de vue des premiers scolastiques, Anselme et Abélard. Les mystiques lui sont restés fidèles et l'ont complété. Chez Abélard cependant l'équilibre des deux principes n'est pas parfait, et leur unité tend à se rompre par des motifs que font assez deviner la vie et le caractère de cet illustre infortuné. Sa raison n'est pas la raison chrétienne ; il n'a pas les méthodes qui conduisent au but ; aussi le manque-t-il en renouvelant l'hérésie de Sabellius. Sa Trinité n'est qu'une trinité d'attributs : la puissance,

la sagesse et la bonté. Il l'explique par des similitudes qui n'en donnent aucune intuition.

Anselme était entré plus avant dans l'esprit du sujet. Marchant, sur les traces de saint Augustin, dans la voie où l'Ecole l'a suivi sans se demander quelle en est l'issue, Anselme voit dans l'intelligence l'attribut essentiel de la Divinité. Le problème qu'il pose peut être formulé en ces termes : A quelles conditions est-il possible de concevoir une intelligence absolue? Ce problème, il le résout spéculativement, en contemplant la vie de l'intelligence, puis en élevant le résultat de cette intuition à la puissance de l'infini. L'intelligence absolue est cause d'elle-même, elle se produit par sa pensée. L'acte constitutif de la Divinité, pour ainsi dire, est la conscience de soi; il faut donc distinguer en lui, comme en toute conscience, le sujet pensant de la pensée elle-même ou de l'objet pensé; mais comme la conscience est ici parfaite, il faut reconnaître en même temps que la pensée est parfaitement identique à son sujet, substantielle comme lui. Dans un acte absolu de conscience, l'identité du sujet et de l'objet est absolue, la distinction entre les deux termes ne l'est pas moins. Il est donc nécessaire de considérer Dieu à la fois comme unité et comme dualité.

Une fois cette nécessité comprise, on aperçoit également l'impossibilité de s'arrêter là. La conscience de l'unité persiste dans l'éternelle distinction, et cette unité n'est pas seulement sentie, elle

est voulue. Incessamment distingués par l'acte éternel de la conscience, le Père et le Fils se réunissent incessamment par l'acte de la volonté. Cette volonté commune, c'est la volonté d'être un, volonté féconde, volonté absolue, dont l'effet possède par conséquent, lui aussi, l'absolue réalité. Ce produit éternel de l'amour réciproque du Père et du Fils, identique à l'acte même de son éternelle production, c'est le Saint-Esprit.

Les scolastiques disent avec beaucoup de sens que, pour former l'idée de l'infini, il faut le revêtir des qualités des êtres finis, en les affranchissant de leur limitation. Il ne suffit pas d'indiquer cette transformation, il faut l'accomplir. C'est là ce qu'Anselme a essayé pour l'intelligence. Nous trouvons en nous-mêmes l'image imparfaite de l'intelligence, et, de cette image, nous remontons au type absolu. Nous aussi, nous semblons être cause de nous-mêmes et produire le moi en le pensant; mais ce n'est qu'une forme, une apparence, car, en réalité, nous avons notre cause hors de nous; nous sommes posés avant de nous poser, comme on dirait en Allemagne ; c'est pourquoi la conscience du moi n'est en nous qu'une production idéale, une image, et non pas une production substantielle. Ajoutons qu'elle est une image fort imparfaite, car nous ne nous connaissons jamais tout entiers; la réflexion n'est en nous qu'à l'état d'ébauche impuissante, elle ne va jamais à fond; le moi pensé n'est qu'une ombre effacée du moi

spenant, dont il devrait être l'image sincère. La chose se passe autrement dans l'être qui est sa propre cause au sens absolu, dans le moi parfait. La conscience qu'il a de lui-même est une véritable production, puisqu'il n'a d'autre cause que cet acte; ainsi l'objet est idéal et substantiel en même temps; et comme cette conscience est parfaite, l'objet est égal au sujet, plein, concret, parfait comme lui, divin comme lui. La conscience est une distinction, une opposition au sein de l'être; nous distinguons en nous-même le moi qui pense du moi pensé; mais en nous l'opposition ne va pas jusqu'au fond, précisément par la même raison qui empêche la parfaite identité des deux termes, parce que nous sommes *un* naturellement, avant de produire en nous cette dualité. Dans l'absolu, au contraire, si l'intelligence en est la forme, la distinction s'accomplit entièrement, attendu que l'être absolu n'existe que par elle; et l'unité véritable ou substantielle de l'*être* ne se réalise que dans la trinité personnelle de *Dieu*. La dualité sort de l'unité virtuelle, mais elle précède l'unité réelle. L'unité divine n'existe que par la commune volonté des deux premiers principes, qui deviennent ainsi deux *personnes* en produisant la troisième. Malgré les contradictions qui le déchirent, l'homme se sent un, par le fait d'un principe supérieur à lui. Dieu se pose par son propre fait comme l'unité absolue où se résolvent toutes les oppositions. — Il y a deux méthodes pour con-

cilier les contradictions de la pensée : l'une consiste à les neutraliser dans le vague, dans l'abstraction, dans l'indifférence ; c'est le procédé du faux mysticisme païen, du panthéisme, où toute idée distincte s'évanouit. L'autre les surmonte, en les conservant dans la conception la plus concrète, la plus riche, la plus vivante et la plus articulée où l'esprit se puisse élever ; c'est le procédé de la philosophie chrétienne, qui sans doute n'atteint pas le but du premier coup, mais qui du moins ne le perd jamais de vue. Sans adopter la théorie d'Anselme sur la trinité de Dieu, on est obligé de reconnaître qu'elle a droit au sérieux examen des métaphysiciens. En effet, elle se présente à nous comme le résultat de la méthode philosophiquement légitime, disons mieux, philosophiquement nécessaire, qui applique la raison, c'est-à-dire la notion de l'infini, aux données de l'expérience intérieure.

Le fond de cette doctrine se trouve déjà dans Athanase et dans les Pères de la Cappadoce, dans Grégoire de Nysse en particulier. La plupart des intermédiaires par lesquels Anselme s'efforce de la rendre intelligible, sont empruntés à saint Augustin. La forme seule est nouvelle, mais cette nouveauté de la forme est un pas immense vers l'émancipation de la philosophie. Dans l'exposition d'Anselme nous voyons le bronze ardent de la pensée, suivant sa pente naturelle, couler de lui-même dans le moule du dogme chrétien. Cette théologie

est de la philosophie toute pure. Qu'Anselme soit inspiré par sa foi, je le veux, mais il ne fait appel qu'à la raison du lecteur. La doctrine de la Trinité se présente dans ses écrits comme le déploiement naturel et nécessaire, la vivante définition de l'idée d'une intelligence infinie.

Richard de Saint-Victor a essayé une déduction de la trinité de Dieu fort différente de celle-ci, mais qui présente le même caractère de nécessité logique, la prémisse une fois admise, comme elle peut l'être par la raison et par la conscience, indépendamment de toute autorité. Cette prémisse de la religion et de la pensée spéculative est exprimée dans le mot toujours nouveau de saint Jean : *Dieu est amour*.

Pour comprendre cette parole et pour la féconder, il faut la prendre au sens absolu. L'amour est ce qu'il y a de plus excellent, l'amour est la perfection, donc l'amour est l'essence divine. Ainsi, l'idée de Dieu, c'est l'idée de l'amour élevée à l'absolu, ou l'idée de l'amour absolu, de l'amour parfait. Mais l'amour réclame un objet, et l'amour parfait un objet parfait, c'est-à-dire, d'après la définition de la perfection que nous venons de proposer, un objet dans lequel réside également la plénitude de l'amour. L'idée d'amour, considérée comme exprimant l'essence de Dieu, conduit donc nécessairement, elle aussi, à une dualité de personnes divines, de personnes, puisque l'amour suppose la

personnalité, de personnes divines, puisqu'il est divin. Mais ce n'est pas tout, la notion n'est pas épuisée, elle n'est pas réalisée. Un amour exclusif dans sa réciprocité n'est pas la charité parfaite, et nous n'avons pas encore satisfait aux conditions de la donnée première. L'être parfait, aimé d'un amour suprême, ne peut pas, en raison de son essence même, qui est d'aimer, vouloir concentrer sur lui cet amour dont il sent la valeur infinie. Il veut le répandre, et par conséquent il réclame l'existence d'un nouveau sujet propre à le partager avec lui. Celui dont il est aimé consent à ce désir, parce qu'il en est capable, il peut étendre sa dilection sans qu'elle perde rien de sa plénitude; mais il faut que le troisième, objet d'une double charité, soit capable de la recevoir, c'est-à-dire qu'il faut qu'il soit divin, lui aussi. Ainsi les deux premières personnes reportent d'un commun accord leur amour sur une troisième, qui provient également de l'une et de l'autre; par là l'amour de chacune d'elles est parfait, et la divinité réside également dans chacune d'elles. Comme Dieu est l'amour parfait et que l'amour parfait ne peut se trouver qu'en trois personnes, il faut que Dieu soit en trois personnes. *Summe dilectorum, summe diligendorum uterque oportet ut pari voto condilectum requirat, pari concordiâ pro voto possideat. Vides ergo quomodo charitatis consommatio personarum trinitatem requirat, sine quâ in plenitudinis suæ integritate subsistere nequit.*

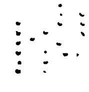
Cette théorie, conforme à l'esprit du mysticisme, n'est cependant pas mystique au sens propre du mot. Son ambition ne va qu'à justifier le dogme par le raisonnement. Le principe sur lequel la déduction se fonde est peut-être évident pour le cœur, qui abrége les calculs de la pensée, mais il ne serait pas impossible de le démontrer logiquement, en faisant voir que l'amour, l'amour gratuit, la pure charité dont parle Richard, est la liberté réalisée. On concilierait ainsi dans une seule conception les deux idées les plus hautes, peut-être, que la théologie ait conçues dans les grands siècles de la foi.

Si l'amour, perfection réalisée, manifeste la pure essence de la liberté, il est à peine besoin d'indiquer combien l'idée de l'amour réalisée par la Trinité aide à comprendre la contingence du monde, c'est-à-dire la création libre. Dieu est amour et l'amour veut un objet; toutefois Dieu n'a pas besoin du monde, parce qu'il trouve éternellement en lui-même l'objet de son éternel amour. Plus concrète et plus intime que ce qu'on a dit depuis, la doctrine de Richard de Saint-Victor précède cependant l'entier épanouissement de la scolastique. La puissance de la spéculation s'explique chez lui par la ferveur de la croyance.

La philosophie chrétienne jaillit de la foi; mais durant toute la période scolastique la raison et la foi tendent à un divorce, dont la consommation marque une époque nouvelle. Au point de vue providentiel,

ce divorce est un progrès; nous pouvons déjà nous expliquer dans quel sens : au point de vue de la scolastique elle-même, c'est une décadence. Après Thomas et Scot il n'y a plus que des thomistes et des scotistes; laissons-les dormir en paix.

Il est pourtant une pensée que nous devons recueillir dans cette course à travers les siècles, où nous cherchons à rassembler les éléments épars de notre philosophie. Elle se présente à son heure, au soir du moyen âge, au crépuscule de la renaissance, tandis que la foi est vive encore et que la philosophie indépendante se cherche elle-même. C'est une vue sur la méthode. Reymond de Sabunde, que tout le monde connaît par Montaigne, essaya dans sa *Théologie naturelle* de prouver, même aux incrédules, la vérité de tous les dogmes chrétiens. Ce n'est plus le point de vue de la scolastique officielle, qui n'accorde à la raison qu'une part; ce n'est pas non plus celui d'Anselme, qui reconnaît la nécessité de la foi pour comprendre; c'est une philosophie nouvelle. Reymond de Sabunde, le médecin mystique, cherche ses preuves dans la nature; son style est populaire; il tend la main aux Paracelse, aux Böhme, à la philosophie orageuse du XVIme siècle. La plus remarquable de ses idées, reproduite par Kant avec éclat, et de nos jours par un autre médecin, le docteur Buchez, est d'élever l'intérêt de la vie morale au rang d'un critère de la vérité. La vérité se trouve, suivant Reymond, dans la doctrine la



plus propre à nous rendre meilleurs. C'est essentiellement par leur utilité pour la morale qu'il prouve ou croit prouver l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu.

S'il est vrai que la volonté soit le principe et le but de notre être, deux axiomes impliqués l'un dans l'autre et dont chacun repose sur sa propre évidence, il est impossible que la doctrine de Reymond de Sabunde ne renferme pas le germe d'une méthode légitime. C'est une pensée excellente; mais, comme toutes les choses excellentes, elle devient détestable lorsqu'on l'entend mal. L'intérêt de la vertu ne saurait remplacer l'évidence. L'intérêt pratique est une méthode certaine, mais anticipée, qui donne les théorèmes sans les preuves; la logique seule est l'instrument des démonstrations. Le cœur fournit le thème, l'intelligence le développe; et la tâche de l'intelligence ne sera accomplie que par la constitution d'une doctrine qui subsiste par sa propre force, sans l'appui du cœur. Le cœur ne demanderait rien à l'intelligence s'il pouvait tout lui donner: disons mieux, il lui demande tout, parce qu'il lui donne tout.

Ce que nous appelons ici le cœur pourrait également se nommer la foi, de sorte qu'en les généralisant, les principes d'Anselme et de Reymond de Sabunde se rejoignent. En effet, le christianisme a fait naître dans l'âme des besoins auxquels il peut seul satisfaire. La morale chrétienne est devenue

celle de l'humanité; mais, quoiqu'en pensent les esprits superficiels, la morale chrétienne est inséparable du fait chrétien. Le théiste sérieux qui accepterait la morale toute entière, telle qu'elle est dans notre conscience moderne, sans donner créance aux promesses de l'Evangile, ne pourrait aboutir qu'au déchirement et au désespoir. Au désespoir, parce que les pensées de son cœur le condamnent; au déchirement, parce que sa condition inexplicable contredit l'idée de Dieu. Telle était l'idée fondamentale de l'apologie dont Pascal a laissé les débris magnifiques, et que notre maître, Vinet, avait reprise. Il a dû, lui aussi, la laisser inachevée! Le côté positif de leur doctrine, c'est qu'il y a dans l'âme humaine un raccourci du christianisme que la fidélité morale peut faire sortir de son obscurité, une lumière qui éclaire tout homme venant au monde, pourvu que la volonté mauvaise ne l'éteigne pas. Le christianisme est en nous, comme il est devant nous; l'un répond à l'autre et le complète. Croire à l'intimité de la conscience morale ou croire au christianisme serait donc une même chose. Mais pour que la science chrétienne soit véritablement une science, il faut que la subjectivité de son inspiration disparaisse, il faut qu'elle se démontre tout entière à la raison.

Suivant le christianisme, le but de l'histoire est une complète assimilation de la volonté humaine à la volonté divine, et de la pensée humaine à la vé-

rité divine. La science devrait donc apparaître comme un libre produit de l'esprit humain. Mais l'affranchissement de l'esprit humain commence nécessairement par la négation des doctrines fondées sur l'autorité. Les Pères de l'Eglise ont formulé le dogme chrétien, les docteurs du moyen âge l'ont raisonné. Il ne suffit pas de le posséder et de le raisonner, il faut le reconstruire librement, en le tirant de nous-mêmes, afin que sa parfaite conformité avec notre essence devienne manifeste. Toute assimilation suppose une décomposition préalable. Cette assimilation est le but marqué à la philosophie moderne, que nous ne pouvons pas considérer comme achevée aujourd'hui, car jusqu'ici nous n'avons guères assisté qu'au travail de décomposition.

Il faut donc que le christianisme disparaisse de la surface pour germer dans la profondeur.

La démolition du grand édifice de la chrétienté est en même temps une restauration, la restauration de l'esprit ancien, la restauration du paganisme. L'époque où s'accomplit ce double travail s'appelle la renaissance; le nom est juste; mais la renaissance ne pouvait être qu'une transition : le produit du mouvement qu'elle imprime à l'humanité est entièrement nouveau, c'est l'esprit moderne.

La philosophie moderne, qui formule cet esprit, doit finalement exprimer la pensée du moyen âge avec la liberté de l'antiquité. Cette liberté fermenta longtemps avant d'éclater; et néanmoins elle se dé-

clara avant d'être mûre. Les premiers pas sont incertains. La raison veut s'affranchir de toute autorité ; elle n'y réussit pas du premier coup, mais elle prélude à cette révolution en changeant de maîtres. Platon et le véritable Aristote remplacent l'Aristote de la tradition ; toutes les écoles de la philosophie grecque et romaine sont remises en honneur avec plus ou moins d'éclat et de succès ; les essais de systèmes originaux aboutissent à des combinaisons éclectiques. Tel est le caractère général de la philosophie du XVIme siècle, qui ne manque ni de talent, ni d'ardeur, ni même de méthode, mais bien d'un point de départ fixe et légitime. Elle remonte le cours des siècles, au lieu de se placer au commencement éternel de la pensée. L'Italie est alors le principal foyer du mouvement philosophique. Celui-ci nous paraît avoir atteint son plus haut point chez Giordano Bruno, qui simplifia le néoplatonisme et compléta pour ainsi dire la philosophie ancienne, en corrigeant le péripatétisme sur un point capital.

L'analyse d'Aristote est impuissante à réduire le principe matériel, à le ramener à l'unité, c'est-à-dire à l'expliquer. Distinguant les conditions de l'existence d'un être en cause matérielle, cause efficiente, cause formelle et cause finale, elle démontre bien l'identité intérieure des trois dernières : l'agent, l'idée et le but ; toutes trois sont de nature active et spirituelle ; mais la matière, la puissance dont tout est formé, reste en dehors : l'être suprême

est l'acte pur sans puissance, sans matière. Bruno, reprenant toutes ces notions, qu'il manie avec une aisance parfaite, fait voir que la matière primitive est contenue dans l'acte absolu. La matière, en effet, n'est que la puissance passive, la puissance de devenir; mais la puissance passive est impliquée dans la puissance active, et celle-ci dans l'acte lui-même; ainsi le principe de la matière est en Dieu; l'agent de toutes les transformations en est aussi le sujet. Ce panthéisme concilie les principes de Parménide et d'Héraclite dans une forme beaucoup plus haute, puisqu'aux yeux de Bruno l'essence est distincte, du moins pour la pensée, de l'univers infini qui la manifeste. La philosophie de Bruno est plus riche que celle de Spinosa, car elle a de plus la vie, ce qui est assurément quelque chose; c'est l'expression la plus avancée du panthéisme, et qui contient déjà le germe d'une philosophie supérieure au panthéisme; mais Bruno s'est contenté d'exposer son principe sans le développer systématiquement. Cette théorie est une anticipation sur les siècles à venir; elle sera reprise plus tard. Nous la trouverons à sa vraie place dans l'ordre d'un développement régulier; alors elle ne s'appellera plus Bruno, mais Schelling.

Les penseurs de la renaissance cherchaient partout la lumière avec une confiante ardeur. A l'antiquité païenne ils associèrent de bonne heure une autre tradition, celle de la philosophie symbolique des Juifs, connue sous le nom de Cabale. Je rap-

pelle ici la Cabale pour y relever une seule idée, qui a de l'importance, et qui sera peut-être mise en œuvre quelque jour. C'est l'idée que la création des choses est une restriction apportée à l'existence infinie du principe absolu. Les métaphores dont cette théorie s'enveloppe ne doivent pas en dissimuler la profondeur spéculative : L'éternelle lumière remplit l'infini. Dieu, voulant créer le fini, se retire d'abord d'un espace qu'il laisse vide, pour le remplir ensuite de ses émanations variées. — Cette vue, que nous signalons en passant, est susceptible d'applications très-diverses; elle touche aux intérêts de la pensée morale comme à ceux de la pensée métaphysique. Je la livre à vos réflexions. — Il est encore un point que la philosophie cabalistique a mis fortement en saillie, sans résoudre du reste, il va sans dire, les innombrables problèmes qu'il fait surgir. C'est celui de l'unité et de la spiritualité essentielles et primitives de la création, qui est selon elle l'humanité, l'homme primitif : Adam-Cadmon. L'unité de la création est sans doute un grand mystère ; mais dans ce mystère il y a une affirmation que la raison réclame impérieusement; vérité dangereuse, comme toute vérité incomplète, et d'autant plus dangereuse qu'elle est plus vitale. Constamment aperçue et poursuivie par les esprits spéculatifs, cette vérité a fourni prétexte au panthéisme ; il appartient au système qui lui donnera son fondement véritable, de l'épurer en la complétant.

Dans cette période fort peu critique, où les ennemis acharnés de l'Evangile, les néoplatoniciens, passaient auprès d'esprits excellents pour en être les meilleurs commentateurs, les deux grands courants de la pensée moderne, le courant chrétien et le courant païen s'embranchent, se croisent de mille façons, et souvent se troublent par le mélange de leurs flots. La restauration de la philosophie hébraïque est l'intermédiaire naturel entre le mouvement platonicien de la renaissance et le mysticisme chrétien. L'école mystique survécut à la chute du moyen âge, et par la continuité de la tradition et par la permanence des besoins qu'elle cherchait à satisfaire. Mais la pensée ne subsiste qu'en se transformant. L'école mystique du XVIme siècle, plus empirique, plus populaire que celle du XIIme, cette école toute moderne, toute germanique, dont Paracelse est le naturaliste et Jaques Böhme le théologien, nous semble, avec le scepticisme très-littéraire et très-peu métaphysique de Montaigne, ce que ce grand âge a produit de plus original, de plus prime-sautier en fait de philosophie. L'importance d'une secte dont Poiret, Saint-Martin, l'Anglais Pordage et notre contemporain François Baader sont les disciples les plus connus, ne doit pas se mesurer d'après le nombre, aujourd'hui considérablement réduit, de ses adeptes avoués. Les visions du cordonnier de Görlitz, nommé par les siens *philosophus teutonicus*, ont exercé sur la pensée de ses compa-

triotes les plus célèbres une influence beaucoup plus grande qu'on ne l'accorde généralement. Il est facile de le prouver sans beaucoup d'efforts d'esprit ni d'érudition littéraire. Ainsi nous voyons Schelling, le protée de lá spéculation, qui a traduit sa pensée dans toutes les formes et dans tous les styles, la revêtir pendant quelque temps, avec une intention bien marquée, du costume et du langage de Jaques Böhme, jusqu'à ce que, par une évolution brusque en apparence, mais essayée et préparée dès longtemps, il se soit approprié, partiellement du moins, le fond même de la théosophie.

Böhme parle de l'essence divine en véritable mystique; il raconte ses visions. Mais ces visions ne sont pas sans logique.

Dieu se produit lui-même éternellement par sa volonté: cette production fait son être. L'existence réelle de Dieu sort donc d'un principe qui est divin sans être Dieu. Ce principe serait quelque chose comme l'être-néant de Hégel, si l'on pouvait entendre la logique de Hégel comme décrivant l'évolution d'un infini réel; c'est l'abstrait existant; Böhme l'appelle lui-même le néant, *das Nichts*; c'est l'ardente obscurité d'une volonté sans objet lorsqu'on la sépare de l'acte par lequel elle se réalise. Mais cet acte est éternel. Dieu veut être, il veut se posséder, et il se possède en effet dans la production de son Fils. Par la production de son Fils, qui est douceur et lumière, le feu du premier principe se trans-

forme lui-même en lumière et en douceur. Par la production du Fils, le primitif désir est satisfait, l'essence divine se possède et devient personne. Ainsi le Fils produit la personnalité et la divinité dans le Père en même temps que le Père produit la personnalité et la divinité dans le Fils. Le Père aime le Fils comme il en est aimé. Il s'aime lui-même dans le Fils, et ce double amour est la source éternelle dont procède le Saint-Esprit, lien substantiel par lequel le Père et le Fils vivent l'un dans l'autre, se possèdent et s'aiment l'un l'autre.

Si j'avais assez précisé cette théorie de la Trinité pour pouvoir la comparer aux déductions de saint Anselme et de Richard de Saint-Victor, nous reconnaîtrions, je crois, qu'elle coïncide assez complétement soit avec l'une soit avec l'autre, de sorte que la spéculation de Böhme servirait à prouver que la doctrine d'Anselme et celle de Richard, loin de s'exclure, représentent deux aspects inséparables du même fait infini.

L'idée par laquelle Anselme cherche à rendre raison du mystère divin est celle de la conscience de soi. L'opposition nécessaire du moi sujet et du moi objet dans la conscience devient le principe générateur de deux personnalités, en raison du caractère absolu qu'elle revêt dans l'acte absolu. L'amour que Dieu ressent pour lui-même dans cette opposition par laquelle il se reconnaît et se possède, est la source du Saint-Esprit.

Cette idée de l'amour, subsidiairement employée par Anselme, devient l'unique principe explicatif chez les moines de Saint-Victor. Dans la théorie que nous avons résumée il y a quelques instants, Richard ne prétend pas, disions-nous, nous donner l'intuition de la trinité de Dieu, mais seulement nous contraindre par de justes raisons à confesser que la triplicité des personnes en Dieu est une conséquence de sa perfection absolue.

Böhme, en revanche, s'attache au *comment* plutôt qu'au *pourquoi*. Il décrit la Trinité dans l'acte éternel de sa réalisation. Mais le comment indique le pourquoi. On voit sans peine que cet embrasement dont Böhme nous parle, cette explosion du désir primitif, n'est autre chose que le désir de se posséder soi-même, ou d'obtenir la conscience de soi-même. La Trinité est donc pour Böhme comme pour Anselme, la réalisation de l'intelligence. Puis si le principe igné sort de son obscurité primitive, c'est par une volonté, par un amour, savoir l'amour de la perfection, qui se réalise par la génération du Fils. Aimer la perfection et vouloir se connaître sont une seule et même chose en Dieu. L'idée que l'amour est le fond de l'être, comme il en est la réalisation suprême, se retrouve ainsi dans Böhme, qui reproduit en termes exprès la belle thèse de Richard.

Pour résumer en quelques mots la doctrine de Böhme sur l'être de Dieu, j'ai dû faire abstraction de plusieurs éléments, dont quelques-uns sont peut-

être essentiels. J'ai moi-même quelques scrupules sur l'exactitude de cette exposition ; mais les défauts que j'entrevois sans pouvoir les corriger, n'atteignent pas le trait le plus original du système, je veux dire l'idée d'une base de l'existence divine distincte de cette existence elle-même. C'est cette volonté, ce feu, que Böhme appelle la nature en Dieu. Cette doctrine lui sert à rendre raison de la Trinité d'abord, puis de la création, du lien qui unit la créature au Créateur, de la liberté de l'homme, de sa vie intérieure et de sa destinée.

Comme l'existence éternelle de Dieu se fonde sur le déploiement éternel et l'éternelle transformation de cette base ; la création du monde, à son tour, peut résulter d'un nouveau déploiement du même principe, que Dieu possède en lui-même et dont il dispose à son gré. Ainsi le panthéisme se trouverait expliqué et réfuté d'avance. La création du monde n'est pas l'acte même de la vie divine, elle en est la reproduction et l'image ; mais le principe qui repose éternellement au sein de l'Etre et qui devient le Père, est aussi le principe de l'existence créée ; il forme le lien substantiel entre l'homme et Dieu. L'homme se constitue sur cette base, qui est la nature en lui, *centrum naturæ*, base divine, mais divine à condition de rester dans l'ombre, dans le non-être. L'homme doit s'appuyer sur ce centre et chercher sa vie ailleurs, dans le Fils, dans la lumière, pour reproduire à son tour en lui-même

l'évolution de la Trinité, l'évolution créatrice : c'est la seconde naissance dont nous parle l'Ecriture. Ainsi l'homme a deux pôles, deux principes ; il peut se réaliser dans la lumière ou dans les ténèbres, il peut s'affirmer lui-même en Dieu ou hors de Dieu. Telle est l'explication de sa liberté, qui contient en elle l'explication du mal et les prémisses de toute la dogmatique spéculative. Cette dernière idée est pour nous d'un intérêt particulier. Jacques Böhme et les grands docteurs mystiques ont conçu comme nous les problèmes métaphysiques qui intéressent le plus directement la conscience : les problèmes de la liberté divine, de la liberté humaine et du but de la vie. Ils ont essayé de les résoudre complétement sans en altérer les données primitives, telles que la conscience les établit. Il y aurait beaucoup à apprendre d'eux, quoique leur méthode ne soit pas à l'usage de tout le monde et que la différence des méthodes influe toujours sur les résultats. C'est cette affinité de pensée et de sentiment qui m'a pressé de les mentionner, malgré le peu de temps dont nous disposons, malgré l'impossibilité où je me voyais d'être clair, d'en dire assez, peut-être même de rendre leur pensée avec exactitude. Je n'ai pas eu la prétention de résumer en deux heures la philosophie scolastique ni celle de la renaissance ; mon seul but a été d'en tirer quelques pensées détachées, quelques matériaux, précieux, je le crois, bien qu'on les dédaigne.

SIXIÈME LEÇON

Descartes a dessiné le plan de la philosophie. De la première vérité immédiatement certaine, celle-ci passe, au moyen d'un critère subjectif immédiat, à la première vérité en soi, à la connaissance du principe des choses, d'où se tire un nouveau critère; puis elle déduit tout de ce principe. Selon Descartes, le principe universel est une volonté absolument libre. Il a compris toute la portée de cette conception, et sa psychologie est un reflet de sa métaphysique; mais son principe demeure stérile, parce qu'il s'en tient à la notion formelle de liberté, sans examiner la nature de l'acte créateur. D'ailleurs il ne démontre pas la liberté absolue, il la considère comme une donnée immédiate de la raison. Celle-ci ne conçoit immédiatement qu'un absolu indéterminé, l'être qui existe de soi-même, ce qui est la *substance* de Descartes et le Dieu de Spinosa. Descartes ouvre ainsi la porte au spinosisme Il lui fournit encore prétexte par son dualisme de la pensée et de l'étendue; dualisme inconséquent, car il ne découle pas du principe premier, mais d'une application illégitime du critère subjectif de la vérité.

La philosophie de la renaissance renferme pêle-mêle les principales idées que la philosophie moderne reproduit dans une progression régulière. J'essaierai de vous présenter les éléments de cette série suivant la loi de leur génération, en les dégageant de tous les accessoires. Notre chemin va de cime en cime; j'ignore si c'est le plus fatigant, et c'est incontestablement le plus court.

La philosophie moderne commence avec Descartes, qui en a dessiné le plan d'une main ferme. A considérer le mouvement philosophique des deux derniers siècles dans son ensemble, ce plan n'a jamais été abandonné. Les penseurs qui s'en sont écartés se sont égarés. Le cartésianisme est le programme

immuable de la philosophie, programme complet, programme immense, qui n'est pas encore entièrement rempli. Il se propose :

1. de commencer la science par son vrai commencement, c'est-à-dire par la première vérité certaine ;

2. de tirer de la première vérité connue un criterium général de certitude ;

3. de s'élever, à l'aide de ce criterium, de la première vérité connue à la première vérité en soi, au principe universel.

4. De la notion du principe universel il déduit un critère de vérité supérieur, qui confirme le premier.

5. Enfin, du principe universel, et par le moyen des deux critères, il s'efforce de tirer les principes immédiats des choses et de reconstruire le monde réel.

Cette formule, d'une netteté admirable, servira de mesure à tous les travaux ultérieurs. Descartes a mis un soin extrême à la suivre de tout point, et lorsqu'au fond il n'a pas pu y réussir, il a pourtant voulu en garder l'apparence. La double chaîne est tendue du ciel à la terre, mais çà et là des bouts de corde remplacent les anneaux d'or.

Si nous le jugeons, non pas avec la sympathie de l'historien, mais avec l'inexorable rigueur de l'histoire elle-même, nous devrons avouer que Descartes n'a fait définitivement que les deux premiers pas

dans la carrière immense qu'il a tracée : il a ramené la pensée à son point de départ; il a déterminé le premier critère de la vérité et, par le critère, la méthode. C'était plus qu'il n'en fallait pour sa gloire ; c'était assez pour accomplir une révolution. Ces deux degrés posés, Descartes ne s'arrête pas dans sa marche ascendante. Il s'avance, au contraire, fort résolument du côté de la vérité positive que nous revendiquons, et franchissant, sans les apercevoir, les siècles qui vont le suivre, il esquisse, par quelques traits seulement, mais par quelques traits lumineux, toute une philosophie de liberté. Mais la prémisse sur laquelle il la fait reposer n'est pas justifiée avec assez de soin; tous les intermédiaires requis pour rendre la vérité de cette prémisse manifeste et son emploi légitime n'ont pas été traversés ou, du moins, n'ont pas été clairement indiqués. Celle-ci se présente dès lors avec l'apparence d'une hypothèse ou d'un emprunt fait à la tradition; et les conséquences que Descartes en déduit sont encore des conséquences anticipées, comme les systèmes de la renaissance et du moyen âge, périodes avec lesquelles il n'a pas rompu aussi complétement qu'il l'a cru et qu'on l'a dit.

L'esprit humain, qui va très-lentement lorsqu'il marche sans lisières, n'a pas suivi Descartes jusqu'au bout. Il a développé, non sans effort, les intermédiaires que ce génie original avait négligés, et chacune de ces idées intermédiaires est devenue le

principe d'une grande philosophie. Renonçant au dernier appui que Descartes empruntait, sans le vouloir peut-être, à la doctrine chrétienne, la métaphysique est tombée fort au-dessous du point de vue cartésien, en reproduisant sous la forme réfléchie le panthéisme imparfait de l'Orient. Elle s'est peu à peu relevée ; cependant le cartésianisme n'est pas encore dépassé, il n'est pas encore épuisé. Les successeurs de Descartes n'ont pas aperçu, cela va sans dire, l'importance spéculative des idées qu'ils ne surent pas mettre en œuvre, de sorte qu'elles sont restées à peu près dans l'oubli. L'école allemande et l'école française contemporaine, héritière d'un spiritualisme affaibli par le XVIIIme siècle, ne se sont attachées l'une et l'autre, dans leurs expositions historiques, qu'aux côtés du cartésianisme dont elles pouvaient s'autoriser. D'ailleurs Descartes lui-même, dont les convictions n'ont point varié, semble avoir subi l'influence d'une préoccupation qui l'a empêché de développer toute sa philosophie dans l'esprit de sa conception première ; il ne fait pas usage de tous ses moyens, et après avoir surmonté le panthéisme en s'élevant hardiment vers l'absolu véritable, il en favorise le retour par un dualisme exagéré. Pour suivre le courant secondaire de sa pensée, il suffisait de laisser aller la logique ; tandis que pour marcher jusqu'au bout dans la direction principale, il fallait un nouvel acte créateur ou tout au moins une restauration nouvelle ; aussi cette voie royale fut-elle aban-

donnée. Après les premiers théorèmes, que tous les systèmes ont adoptés, le cartésianisme se partage; et comme la philosophie spéculative s'est jetée dans l'embranchement qui ramène au panthéisme, elle a fini par voir en lui le cartésianisme tout entier. Il en résulte que Descartes est moins connu qu'il n'est célèbre, je dirais même moins connu qu'il n'est lu. On a immensément écrit sur Descartes, ses œuvres sont dans toutes les bibliothèques, et pourtant, avant de le discuter, il faudrait, pour être compris, commencer par le rétablir.

Je suis fortement tenté de l'essayer avec vous aujourd'hui; le succès de cette entreprise aurait pour moi de l'importance, car la philosophie de la liberté, quoiqu'elle se soit produite hors de l'influence immédiate du cartésianisme, n'est en réalité que le développement du côté du cartésianisme le plus négligé jusqu'ici. Cette découverte tardive m'a surpris fort agréablement, je vous l'avoue. Si la doctrine que j'enseigne n'est pas conforme de tout point aux vues qui règnent dans l'école, il ne serait pas mal de la mettre sous la protection d'un nom que l'école elle-même inscrit volontiers sur son drapeau. Il vaut mieux aujourd'hui[1] relever de Descartes que d'un moine ignoré comme Scot. Mais, pour établir complétement notre légitimité cartésienne, il faudrait une discussion en règle, dont la place n'est pas ici.

[1] En 1847.

Je me borne, bien à regret, à quelques indications telles que le cadré d'une leçon les comporte.

Descartes, disons-nous, a ramené la pensée à son point de départ; il a déterminé pour jamais le critère de la vérité philosophique et, par le critère, la méthode.

Le critère, c'est l'évidence intérieure opposée à toute espèce d'autorité. C'est le protestantisme introduit dans la philosophie, et qui bientôt réagira sur la religion.

Le point de départ, c'est l'existence du moi pensant. Je n'admets rien sur la foi d'une autorité étrangère ou sur la foi d'une spéculation sans contrôle; je doute, jusqu'à meilleure information, de tout ce dont il est possible de douter; mais je ne puis pas douter de mon existence, car je ne puis pas douter de ma pensée; je ne puis pas douter de mon doute, qui est une pensée. J'existe donc, et je suis un être pensant. Ce qui me l'atteste, c'est l'évidence; il faut donc croire à l'évidence. « Les choses que nous concevons clairement et distinctement sont vraies. »

Ceci est fort simple, vous le voyez; depuis saint Augustin ce n'était pas nouveau, et cependant l'énoncé de ces propositions fut une grande œuvre. Le moment de mettre ces vérités élémentaires à leur place était arrivé.

Jusqu'ici Descartes a posé la base commune à tous les systèmes modernes. Désormais ce qu'il vient

d'avancer sera tantôt répété, tantôt sous-entendu, jamais contesté. Le troisième pas nous fait entrer dans le cartésianisme proprement dit. Ici Descartes touche au but, mais il le saisit trop tôt et n'assure pas sa conquête. Le problème est de passer de la première vérité connue à la première vérité en soi, c'est-à-dire de trouver Dieu par l'évidence, le moi pensant étant seul donné. Il faut donc trouver Dieu dans le moi. « J'ai l'idée d'un être souverainement parfait, » dit le philosophe. Le sens est sans doute : Tout esprit a nécessairement l'idée d'un être parfait ; l'idée de perfection est essentielle à l'intelligence. C'est ce que Descartes appelait une idée innée. On a critiqué cette manière de s'exprimer avec beaucoup de raison. Il est clair qu'une idée n'existe que par l'acte de l'esprit qui la conçoit ; il n'y a donc à proprement parler point d'idées innées. Mais si l'esprit humain est fait de telle sorte que la réflexion ne saurait s'exercer sans découvrir l'idée de l'être parfait, il n'en faut pas davantage. Seulement, au lieu d'idées innées, nous écrirons idées nécessaires : Descartes ne l'entend pas autrement [1].

L'idée de Dieu étant donnée dans l'esprit, Descartes prouve son existence réelle par deux arguments, dont l'un part du contenu même de l'idée : c'est l'ancien argument ontologique : « L'existence

[1] « Lorsque je dis que quelque idée est née avec nous, j'entends seulement que nous avons en nous-même la faculté de la produire. » Réponse aux IIImes objections. Ed. Garnier, tome II, p. 104.

réelle est une perfection, donc l'être parfait n'existe pas dans la pensée seulement, mais en réalité. » L'autre, plus populaire par sa forme, se fonde sur la présence de l'idée de Dieu dans l'esprit : « Imparfait moi-même, je ne puis pas avoir produit l'idée de la perfection : elle doit avoir pour auteur un être réellement parfait. »

J'accepte ces preuves ; je me contenterais même de moins, car l'existence nécessaire d'un principe inconditionnel n'est pas moins évidente que la présence de l'inconditionnel dans l'esprit ; c'est dans ce sens que j'entends l'argument ontologique, mais la difficulté n'est pas là. La question consiste à savoir si l'idée d'un être parfait, telle que Descartes la développe, est réellement une conception inhérente à notre esprit, une idée nécessaire. Cette idée est celle du Dieu personnel des chrétiens, avec les principaux attributs que lui confère la théologie. Est-elle inhérente à l'esprit humain ? — En un sens je l'accorderais volontiers. Elle l'est, oui, comme germe, comme problème ; mais immédiatement, comme pensée distincte, elle l'est si peu que toute la métaphysique a pour but de l'enfanter et de l'éclaircir. Ainsi Descartes n'a pas le droit de commencer en disant : Je trouve en moi l'idée d'un être parfait. C'est là un fait personnel, accidentel, qui tient à son éducation ; ce n'est pas le fait nécessaire. Le grand réformateur met à profit le résultat le plus élevé de la scolastique, au lieu de le reconstruire par un tra-

vail indépendant, comme son programme l'eût exigé. En ce point capital, Descartes dépend du moyen âge; il n'accomplit pas dans toute son étendue la révolution dont il a conçu le projet. Il n'est pas exact de prétendre que d'entrée chacun trouve en soi l'idée d'un être parfait; car, au début de la réflexion, nous ignorons ce qui est requis de l'être pour qu'il soit parfait. Ce que nous trouvons réellement en nous-même, ou plutôt ce qu'un retour sur nous-même nous oblige à concevoir, c'est l'être au fond de toute existence, l'inconditionnel, un être, quel qu'il soit d'ailleurs, qui existe par lui-même et qui n'a besoin d'aucun autre pour exister, c'est-à-dire la *substance*, car c'est la définition cartésienne de la substance que nous venons d'énoncer. Quant aux attributs de l'être inconditionnel, il faut les déduire par la raison de cette première donnée, l'existence par soi-même; il ne suffit pas de les trouver dans ses réminiscences. Le Dieu de Descartes n'est donc pas un produit légitime de sa méthode d'évidence; dès lors il est en philosophie comme s'il n'était pas, et tous les théorèmes fondés sur lui deviennent problématiques.

Chez Descartes comme chez Platon il y a deux notions de l'absolu. Le Dieu qui forme l'univers dans le *Timée* n'est pas l'unité supérieure à l'être, où vient aboutir la dialectique du *Parménide;* du moins la coïncidence des deux conceptions n'est-elle pas rendue manifeste. Descartes, de même,

trouve dans son esprit « l'idée d'un Dieu souverain, éternel, infini, immuable, tout-connaissant, tout-puissant, et créateur universel de toutes les choses qui sont hors de lui[1]. » Il trouve également dans son esprit (ou dans le langage tel que l'ont formé ses devanciers[2]), l'idée de la substance, c'est-à-dire « d'une chose qui n'a besoin que de soi-même pour exister. » La substance est, par sa définition, indépendante, inconditionnelle, absolue. Voilà donc, sinon deux absolus, ce qui est inadmissible et contraire au sens de Descartes, au moins deux définitions de l'absolu, qu'il faudrait réduire à l'unité pour asseoir la métaphysique. Cette réduction est demeurée incomplète. Descartes établit bien que Dieu est la substance ou que, s'il existe un être parfait au sens de sa définition, cet être parfait possède seul l'existence par lui-même, de sorte que le nom de substance n'est donné qu'improprement aux choses créées; mais il ne démontre pas réciproquement que la substance soit Dieu, c'est-à-dire que l'être existant par lui-même possède nécessairement l'intelligence infinie, la bonté parfaite, la puissance créatrice, la liberté souveraine, dont il fait les caractères de la divinité. Sa régression vient donc aboutir à deux termes, et l'on peut fonder sur elle

[1] Méd. III. Ed. Garnier, tome I, p 119.

[2] Descartes, on s'en souvient, n'étend pas le doute philosophique jusqu'à mettre en question les simples idées, ni par conséquent les définitions.

deux philosophies progressives, l'une commençant par son idée de Dieu : c'est celle qu'il a tentée lui-même; l'autre commençant par sa définition de la substance : c'est celle de Spinosa. La seconde seule a pris une importance universelle en déterminant les mouvements ultérieurs de la philosophie, et cela, pour cette raison excellente et trop peu comprise, qu'elle seule était légitime. Descartes veut que nous partions de l'idée innée de l'infini, c'est-à-dire de son idée immédiate; or l'idée immédiate de l'infini, celle dont nous ne pouvons pas contester la réalité, parce que nous ne pouvons pas en faire abstraction, ce n'est pas la plus grande et la plus riche, c'est au contraire la plus simple et la plus nue; ce n'est pas le Dieu de Scot et de Descartes, c'est la substance de Spinosa.

La logique humaine, qui ne comporte pas de sauts, dut passer par Spinosa, Leibnitz, Fichte, Hégel et Schelling pour revenir au Dieu cartésien. Ils n'y sont point revenus, ceux qui se bornent à faire abstraction de cette évolution nécessaire : pour retrouver Dieu, il ne s'agit point de rétrograder, mais d'avancer; il ne suffit plus d'affirmer, il faut comprendre.

Ce que nous reprochons à Descartes, si toutefois le mot de reproche est de mise en cette occasion, c'est d'avoir négligé la discussion dialectique dont il était besoin pour manifester la nécessité de sa conception suprême et prévenir ainsi les rechutes.

Nous ne l'accusons pas d'avoir mal compris l'infini. Au contraire, il en a le sens au plus haut degré ; et si dans le moment où il créait la métaphysique, il n'eût pas été trop préoccupé de la physique toute mathématique à laquelle il s'agissait pour lui de donner un fondement, s'il eût aperçu la lacune de son système, s'il en eût prévu le danger, nul n'aurait pu mieux la combler. Je n'en veux d'autres preuves que sa manière d'envisager la liberté divine. Pour lui cette liberté est absolue. La volonté créatrice produit incessamment, non-seulement l'existence des choses, mais leur essence et leurs lois, tellement que les principes universels de la morale et de la logique elle-même tirent leur vérité de l'acte divin et ne subsistent que par cet acte. « Ce » n'est pas pour avoir vu qu'il était meilleur que le » monde fût créé dans le temps que dès l'éternité, » qu'il a voulu créer le monde dans le temps, mais » au contraire parce qu'il a voulu créer le monde » dans le temps, pour cela il est aussi meilleur que » s'il eût été créé dès l'éternité. Il n'en est point » ainsi de l'homme, qui trouve déjà la nature de la » bonté et de la vérité établie et déterminée en » Dieu[1]. »

C'est chose curieuse que d'entendre les objections de nos cartésiens du jour et même celles de Leibnitz contre cette doctrine hardie, lorsqu'on sait comment Descartes les a réfutées d'avance en répondant à ses

[1] Ed. Garnier, tome II, 363.

contemporains. Il écrivait à Mersenne, le 15 avril 1630[1] :

« Les vérités métaphysiques lesquelles vous nommez éter-
» nelles, ont été établies de Dieu et en dépendent entière-
» ment, ainsi que tout le reste des créatures; c'est en effet
» parler de Dieu comme d'un Jupiter ou d'un Saturne et l'as-
» sujettir au Styx et aux destinées, que de dire que ces véri-
» tés sont indépendantes de lui. Ne craignez point, je vous
» prie, d'assurer et de publier partout que c'est Dieu qui a
» établi ces lois en la nature, ainsi qu'un roi établit les lois
» en son royaume.....

» On vous dira que si Dieu avait établi ces vérités, il les
» pourrait changer comme un roi fait de ses lois; à quoi il
» faut répondre que oui, si sa volonté peut changer. — Mais
» je les comprends comme éternelles et immuables. — Et
» moi je juge de même de Dieu. — Mais sa volonté est libre.
» — Oui, mais sa puissance est incompréhensible, et géné-
» ralement nous pouvons bien assurer que Dieu peut faire
» tout ce que nous pouvons comprendre, mais non pas qu'il
» ne peut faire ce que nous ne pouvons pas comprendre[2]. »

Ainsi la pensée de Descartes n'est point arbitraire. Elle porte en elle-même les titres de sa légitimité. La liberté absolue est affirmée comme l'inévitable développement de l'idée de la perfection, de la réalité positive, ou, plus simplement, de l'infini. La preuve est inhérente à la thèse, qu'il suffisait de développer.

En tirant de la liberté absolue la loi selon laquelle

[1] Ed. Garnier, tome IV, p. 303.

[2] Comparez Réponses aux Vmes objections, Ed. Garnier, tome II, p. 318, 319. Réponses aux VImes objections, id. p. 362, 367; puis: Lettres, tome IV, p. 123, 134.

doit s'opérer le départ entre les vérités accessibles à la raison humaine et les sujets placés au delà de sa sphère, Descartes fait faire un grand pas à la philosophie, et répond à la principale objection contre la doctrine de la liberté. Il a saisi toute l'importance de cette idée et la reproduit maintes fois : il écrit à un autre correspondant :

« Pour la difficulté de concevoir comment il a été libre et » indifférent à Dieu de faire qu'il ne fût pas vrai que les trois » angles d'un triangle fussent égaux à deux droits, ou géné- » ralement que les contradictoires ne peuvent être ensemble, » on la peut aisément ôter en considérant que la puissance » de Dieu ne peut avoir aucune borne, puis aussi en consi- » dérant que notre esprit est fini, et créé de telle nature qu'il » peut concevoir comme possibles les choses que Dieu a voulu » être véritablement possibles, mais non pas tel qu'il puisse » aussi concevoir comme possibles *celles que Dieu aurait* » *pu rendre possibles, mais qu'il a voulu toutefois rendre* » *impossibles;* car la première considération nous fait con- » naître que Dieu ne peut avoir été déterminé à faire qu'il fût » vrai que les contradictoires ne peuvent être ensemble, et » que par conséquent il a pu faire le contraire; puis l'autre » nous assure que, bien que cela soit vrai, *nous ne devons* » *point tâcher de le comprendre,* parce que notre nature » n'en est point capable. Et encore que Dieu ait voulu que » quelques vérités fussent nécessaires, ce n'est pas à dire qu'il » les ait nécessairement voulues ; car, *c'est tout autre chose* » *de vouloir qu'elles fussent nécessaires et de le vouloir* » *nécessairement ou d'être nécessité à le vouloir.* J'avoue » bien qu'il y a des contradictions qui sont si évidentes, que » nous ne les pouvons représenter à notre esprit sans que » nous les jugions entièrement impossibles, comme celle que » vous proposez : « Que Dieu aurait pu faire que les créatures

» ne fussent point dépendantes de lui ; » mais nous ne nous
» les devons point représenter pour connaître l'immensité de
» sa puissance, *ni concevoir aucune préférence ou priorité*
» *entre son entendement et sa volonté ; car l'idée que nous*
» *avons de Dieu nous apprend qu'il n'y a en lui qu'une*
» *seule action toute simple et toute pure*[1]. »

La difficulté qui nous empêche d'admettre de prime abord l'absolue liberté est celle-ci : Nous trouvons en nous-même certaines idées revêtues du caractère de la nécessité. Pour comprendre l'absolue liberté, il faudrait se les représenter comme contingentes, ce qui implique contradiction dans notre esprit.

Descartes répond : Ce qui est nécessaire à nos yeux, c'est ce que Dieu a voulu rendre nécessaire. Il est auteur, non-seulement du réel, mais du possible ; les impossibilités que nous apercevons sont les impossibilités qu'il a créées. Mais ce qu'il a rendu impossible l'est en effet, et nous ne saurions d'aucune manière en comprendre la possibilité. La solution définitive à laquelle il s'arrête n'est donc pas dogmatique ; elle est critique. Il ne pense pas que nous devions affirmer, comme si nous le comprenions, que Dieu soit affranchi des lois mathématiques, par exemple. Mais la question étant posée ainsi : Dieu peut-il faire que les trois angles d'un triangle ne soient pas égaux à deux angles droits ? on répondrait selon son esprit, en tenant compte de tous les éléments de sa pensée : « Nous ne saurions

[1] Ed. Garnier, lettre XLVIII, p. 147.

concevoir un triangle dont les angles ne valent pas deux angles droits. Nous ne saurions pas davantage, sans choquer les lois de notre raison, limiter la liberté divine. Ce qui est certain, c'est que l'auteur de cette raison est l'auteur des vérités qui la constituent. Et sa volonté créatrice n'obéit pas à des lois tracées préalablement par son intelligence, car l'intelligence ne précède point en lui la volonté et ne s'en sépare point, mais elles ne sont qu'un seul et même acte. »

La manière dont Descartes conçoit le rapport entre l'entendement et la volonté mériterait une étude attentive. En Dieu, nous voyons qu'il refuse avec beaucoup de sens de subordonner l'un à l'autre. Toutefois, en soumettant les lois du possible à la liberté divine, il fait bien comprendre qu'au fond il voit dans la volonté le centre et le principe de l'être. Pour lui, la volonté est la substance divine, dont l'intelligence forme l'inséparable attribut.

Il n'en va pas autrement en psychologie. Au premier aspect, le dualisme cartésien paraît tendre fortement au rationalisme et à l'idéalisme. La pensée est « une substance, » l'âme « une chose qui pense. » L'homme ne sait rien de lui-même, sinon qu'il est un être pensant. Ces façons de parler ont exercé une grande influence, que nous ne saurions considérer comme avantageuse à tous les égards. Et pourtant ce ne sont réellement que des façons de parler. Penser est, chez Descartes, comme chez Pascal

et la plupart des écrivains du XVII[e] siècle, un terme générique, qui désigne toute espèce d'activité intérieure. « Par le nom de pensée, dit-il, je comprends tout ce qui est tellement en nous que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes et en avons une connaissance intérieure ; ainsi toutes les opérations *de la volonté*, de l'entendement, de l'imagination et des sens sont des pensées [1]. » La définition de l'âme et les noms imposés aux deux ordres de substances créées ne préjugent donc en rien la question. Pour la résoudre sainement, il faut s'attacher moins aux mots qu'aux choses et voir quels sont, chez Descartes, le rôle et les caractères des deux fonctions dont il s'agit. Nous remarquons d'abord que Descartes affirme le libre arbitre de l'homme avec non moins d'énergie que la liberté divine. Ainsi l'entendement ne détermine la volonté que selon la permission et par le concours de la volonté elle-même. L'action ne résulte pas fatalement de la comparaison des motifs, mais l'âme consent librement aux motifs, et plus ceux-ci sont décisifs, plus elle est libre dans son entière et franche adhésion : même alors elle pourrait la refuser. En effet, « la liberté consiste en ceci que nous pouvons faire une chose ou ne la faire pas [2], » et néanmoins « l'indifférence que je sens lorsque je ne suis point

[1] Réponses aux II[mes] objections, tome II, p. 74. Comparez Principes, tome I, p. 231.
[2] Méd. IV, tome II, p. 140.

» emporté vers un côté plutôt que vers un autre » par le poids d'aucune raison, est le plus bas de» gré de la liberté[1]. » Ainsi l'entendement agit toujours sur la volonté, mais il ne la domine pas absolument. La volonté commande au contraire à l'intelligence. Son rôle dans les fonctions intellectuelles n'est pas un simple concours, c'est une suprême direction. Toute activité de la pensée se termine en effet dans le jugement, et le jugement est produit par la volonté[2]. Aussi, loin que les torts de notre conduite trouvent une excuse dans l'insuffisance de nos lumières, nous sommes responsables des erreurs de notre intelligence, qui ont leur source dans une faute du franc arbitre; « alors que volontairement nous affirmons ou nions au delà de ce dont nous avons des idées claires et distinctes[3]. » Je ne demande pas si la théorie cartésienne sur le jugement est irréprochable; je n'essayerai pas de dégager la vérité qu'elle contient de l'exagération qui la rend paradoxale et qui a soulevé contre elle tant de critiques; je me borne à signaler son importance dans l'économie générale du cartésianisme.

[1] Ibid. Comparez tome IV, lettre XLVII, p. 136. « Avant que notre volonté soit déterminée, elle est toujours libre ou a la puissance de choisir l'un ou l'autre des deux contraires, mais elle n'est pas toujours indifférente, etc. »

[2] Tome IV. Principes, § 34, p. 245.

[3] Id. §§ 35 et 36. Comparez la IV[me] méditation tout entière et surtout § 4, p. 137: § 7, p. 139; § 12, p. 143.

Le point de vue qui domine tout le sujet, et dont jaillissent les doctrines que je viens de rappeler, est énoncé par Descartes en termes précis dans une lettre à son disciple Régis : « L'acte de la volonté » et l'intellection diffèrent entre eux comme l'action » et la passion de la même substance; car l'intellec- » tion est proprement la passion de l'âme et l'acte » de la volonté, son action. Mais, comme nous ne » saurions vouloir une chose sans la comprendre en » même temps, et que nous ne saurions presque » rien comprendre sans vouloir en même temps » quelque chose, cela fait que nous ne distinguons pas facilement en elle la passion de l'action[1] ». S'il est vrai, comme le veut un axiôme de métaphysique, qu'il y ait plus d'être dans l'actif que dans le passif, la supériorité de la volonté sur l'entendement ne saurait être plus nettement exprimée. La lettre où nous trouvons ce beau passage est destinée à prouver l'unité de l'âme. Ainsi notre âme est une substance et vouloir est son action. Il n'en faut pas davantage assurément pour établir que la volonté est plus intime à l'âme que l'intelligence, comme le dit assez bien un des modernes commentateurs du cartésianisme, ou, dans une forme plus absolue, que la volonté est l'essence même de l'âme. L'essence de l'âme, en effet, ne saurait être que son action, et quand Descartes l'appelle « une chose qui pense, » c'est bien par son action qu'il entend la dé-

[1] Tome III, p. 393.

finir; mais, dans cette *pensée* elle-même, le trait fondamental est la volonté, comme il ressort clairement de ce qui précède. Aussi la volonté est-elle en nous la seule chose absolue.

« Si j'examine la mémoire, l'imagination ou quelque autre faculté qui soit en moi, je n'en trouve aucune qui ne soit très-petite et bornée et qui, en Dieu, ne soit immense et infinie. Il n'y a que la volonté seule ou la seule liberté du franc arbitre que j'expérimente en moi être si grande, que je ne conçois point l'idée d'aucune autre plus ample et plus étendue, en sorte que c'est elle principalement qui me fait connaître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu [1]. »

La possibilité de faillir est elle-même une perfection, en ce sens qu'elle est impliquée dans notre liberté [2].

Et comme la volonté est l'essence de l'âme, le reflet de Dieu en nous, sa rectitude constitue le souverain bien; Descartes l'exprime en termes précis, qui rappellent un mot justement célèbre de Kant.

« Le souverain bien de chacun en particulier ne consiste qu'en une ferme volonté de bien faire et au contentement qu'elle produit. Dont la raison est que je ne remarque aucun autre bien qui me semble si grand ni qui soit entièrement au pouvoir d'un chacun. Car pour les biens du corps et de la fortune, ils ne dépendent pas entièrement de nous, et ceux de l'âme se rapportent tous à deux choses, qui sont : l'une, de connaître, et l'autre, de vouloir ce qui est bon; mais la connaissance est souvent au delà de nos forces, c'est pourquoi il ne reste que notre volonté dont nous puissions absolument disposer [3]. »

[1] Tome I, méd. IV, p. 148. — [2] Principes de phil. § 37, tome I, p. 276. — [3] Tome IV, p. 174.

Le principe de la métaphysique ne diffère point de celui de la morale. Le bien, au sens général, n'est autre que la perfection de l'être. Si l'être est intelligence, le bien consiste à savoir, comme le veut le rationalisme; si le souverain bien se trouve dans la vertu, le fond de l'être est la volonté.

Nous avons déjà vu avec quelle netteté parfaite Descartes distingue la liberté absolue de Dieu, identique à sa toute-puissance, de la liberté relative de l'homme, qui trouve devant elle la distinction du bien et du mal dans la volonté divine.

La doctrine de la liberté absolue semble conduire inévitablement Descartes à l'empirisme. Toute notre science est expérimentale, nous ne connaissons que des faits, car toute existence, et celle de Dieu lui-même, n'est qu'un fait. Il répugnerait à Descartes d'accorder formellement « que Dieu n'ait pas la faculté de se priver de son existence[1]. » Mais, sans aborder cet effrayant problème, il est clair que toute existence créée procédant de la volonté libre de Dieu comme un fait contingent, qui pourrait également ne pas être, nous la connaissons parce qu'elle est, parce que Dieu la veut, mais non pas à titre de vérité nécessaire. Suivant Descartes, nous ne connaissons rien de nécessaire, au sens absolu du mot.

S'ensuit-il qu'il ne puisse pas y avoir nécessité dans la connaissance elle-même? Devrons-nous renoncer à cette science des effets par les causes qui

[1] Tome IV, p. 309.

est la vraie science aux yeux de Descartes, et ne pourrons-nous pas sceller à la voûte éternelle le premier anneau de la chaîne d'or? En un mot, la philosophie est-elle possible?

Descartes n'en doute pas. Il la défend de l'empirisme par la doctrine de l'immutabilité divine, comme il la préserve de l'idéalisme sceptique par la doctrine de la véracité divine, autre aspect de la même idée.

Les lois générales de l'univers, les vérités métaphysiques qui nous semblent nécessaires, se fondent sur la volonté de Dieu ; néanmoins c'est avec raison que nous les comprenons comme éternelles et immuables, parce que la volonté de Dieu est elle-même immuable et éternelle. Telle est la doctrine présentée au Père Mersenne dans le passage éloquent que nous avons cité tout à l'heure. Ainsi le vrai point de départ du cartésianisme n'est pas l'essence de l'Absolu, que nous atteignons sans réussir à la comprendre, distinction capitale sur laquelle le philosophe revient souvent[1]. Le vrai point de départ c'est l'acte absolu de la volonté divine, « volonté simple, éternelle, immuable, laquelle embrasse indivisiblement et par un seul acte tout ce qui est et sera. » Au premier abord il semble qu'il y ait contradiction entre les idées d'absolue liberté et d'acte immuable:

[1] Voyez en particulier Méd. III, tome I, p. 126. « Ceci ne laisse pas d'être vrai encore que je ne comprends pas l'infini, etc. »



en disant avec Descartes: « Les vérités éternelles dépendent de la volônté divine, mais elles sont immuables parce que cette volonté ne change point; » ne recule-t-on pas simplement le *fatum* qu'on prétend surmonter? N'impose-t-on pas à Dieu au moins l'immutabilité comme une loi de sa nature? — La difficulté est sérieuse, mais non pas insoluble. Il ne faut, pour la lever, que bien entendre dans quel sens nous comprenons l'infini et dans quel sens nous ne le comprenons pas. Nous n'affirmons pas que Dieu ne peut ni changer sa volonté ni la reprendre; nous tirons de l'idée de l'absolu deux propositions distinctes sans être contradictoires; l'une: l'absolu est ce qu'il veut; l'autre: la volonté absolue peut se manifester et se manifeste naturellement par des actes absolus. Sur l'autorité de l'évidence, nous laissons subsister ces deux thèses. Ainsi nous n'attribuons pas à Dieu l'immutabilité comme une nécessité de sa nature, mais nous considérons cette immutabilité elle-même comme un fait dépendant de sa volonté, comme le caractère le plus éminent de la manière dont il se manifeste à nous. Notre raison est conduite à confesser également que Dieu est absolu et qu'il est libre. Pour maintenir simultanément ces deux vérités, il faut dire que l'acte par lequel Dieu se manifeste à nous est, de fait, un acte absolu, et par conséquent éternel, immuable. En d'autres termes, Dieu est absolu parce qu'il veut l'être, et la preuve qu'il veut l'être, c'est que nous

ne saurions le comprendre autrement[1]. Cette manière d'entendre Descartes est tout à fait dans le sens de ses ouvertures sur la notion de l'infini, que nous possédons claire et distincte sans toutefois l'embrasser ni la comprendre entièrement.

La véracité de Dieu, sur laquelle Descartes essaie après coup de fonder l'objectivité du monde sensible, ainsi que la séparation des substances étendue et pensante, n'est qu'une manière de présenter l'immuable unité de l'acte créateur : Dieu ne saurait nous tromper, et les choses sont ce qu'elles nous paraissent ; c'est-à-dire que les lois de notre intelligence répondent à celles de l'univers, parce qu'elles ne sont en réalité qu'une seule et même loi, l'effet éternel d'un acte identique. La perpétuité de la création, qui a fourni le sujet de critiques un peu légères, repose également sur le même axiôme.

C'est encore de l'immutabilité de la volonté divine que Descartes fait découler les lois du mouvement, d'où sort toute sa physique, la définition de la matière une fois accordée[2]. Sa philosophie revêt

[1] Comparez la XIXme leçon.

[2] De ce que Dieu est immuable en sa nature et qu'il agit toujours de même sorte, Descartes déduit d'abord que la quantité de mouvement est toujours la même dans l'univers ; puis : 1° qu'un corps demeure naturellement dans le même état et ne change que par la rencontre d'autres corps ; 2° que tout corps tend à continuer son mouvement en ligne droite. « Cette règle comme la précédente dépend de ce que Dieu est immuable et qu'il conserve le mouvement en la matière par une opération très-simple » (II, 39) ; 3° que si un corps qui

donc la forme d'une déduction *a priori*, telle qu'il l'a voulue. Elle conserve cette forme jusqu'au bout, non toutefois sans quelques solutions de continuité comblées par l'hypothèse.

Mais cette philosophie progressive n'est guère qu'une physique. Sous le nom de philosophie, c'est eseentiellement le système du monde physique que Descartes a cherché. Par cette préoccupation un peu exclusive, il semble continuer la philosophie de la renaissance. L'explication du monde moral, la philosophie de la religion, la philosophie de l'histoire sont restées en arrière, soit par des motifs de prudence, soit surtout parce que le principe ne fournit pas les moyens de les aborder. Descartes, en effet, comprend l'acte créateur d'une manière purement formelle; il s'interdit à lui-même la recherche des fins que Dieu s'est proposées en créant, c'est-à-dire

se meut en rencontre un autre plus fort que lui, il ne perd rien de son mouvement, et que s'il en rencontre un qu'il puisse mouvoir, il en perd autant qu'il en donne. Telles sont les lois fondamentales d'après lesquelles on peut déterminer les effets que les corps produisent les uns sur les autres en se rencontrant, et construire le système du monde. Si l'argumentation ne semble pas toujours rigoureuse, l'intention systématique est au moins parfaitement marquée. (Voyez les *Principes de la philosophie*, IIme partie, §§ 36 à 43. Ed. Cousin, tome III, p. 150-158). Avant l'exposition des lois du mouvement, l'unité de la matière a été posée comme une conséquence de sa définition, ainsi que sa divisibilité à l'infini, que Descartes infère de la toute-puissance divine. La véracité, la toute-puissance et l'immutabilité divines forment donc la prémisse métaphysique dont le système du monde doit sortir.

l'intelligence réelle du monde. Sous ce point de vue encore, la recherche du premier principe est insuffisante chez lui.

D'ailleurs le lien qu'il établit entre les lois de ce monde et les perfections divines, a quelque chose d'artificiel. En réalité, ce n'est pas l'étude de ces perfections qui lui donne la connaissance des choses finies. Tout son système sur l'homme et sur l'univers est impliqué dans la séparation absolue entre la substance pensante et la substance étendue, séparation qu'il établit dès l'entrée, avant de savoir si Dieu existe. L'identité de la pensée et de la substance spirituelle, comme celle de la matière et de l'étendue se fondent exclusivement sur le *cogito ergo sum* et sur le critère de vérité renfermé dans ce célèbre enthymème. Descartes raisonne comme suit : ce que je conçois clairement est le vrai ; or ce que je conçois clairement en moi-même est la pensée, donc la pensée est mon essence : ce que je conçois clairement dans les objets matériels, l'élément intelligible en eux n'est autre que leur étendue, donc l'essence des corps est l'étendue. S'il en était autrement, nos facultés nous abuseraient : Dieu serait trompeur[1]. Dieu n'intervient ici que d'une manière subsidiaire et pour ainsi dire à titre de caution ; en réalité le dualisme cartésien n'est pas fondé sur

[1] Principes de la philosophie IIme part. tome III, p. 120. éd. Cousin. Comparez Méd. III, § 13, tome I, p. 123, éd. Garnier.

la notion de Dieu, comme la méthode l'exigerait. Il y a plus : si Descartes prétend expliquer le monde sensible par ce qu'il en conçoit clairement et distinctement, c'est-à-dire par ce qu'il y a d'intelligible en lui, je dirais presque d'idéal ; pourtant il ne fonde en réalité l'existence objective du monde que sur le préjugé des sens. La confirmation de ce préjugé par la véracité divine n'est pas seulement un après coup, c'est une déception. En effet, s'il était vrai que l'emploi régulier du raisonnement nous conduisît à l'idéalisme, Dieu lui-même, auteur de nos facultés, témoignerait en faveur de la doctrine idéaliste ; sa véracité est donc hors de cause. La véracité divine ne saurait être invoquée en philosophie que dans un sens plus général, comme l'expression religieuse ou absolue de la nécessité subjective qui oblige l'homme de croire à sa propre raison. Dès lors, si le doute cartésien sur les choses matérielles était légitime avant la démonstration de l'existence de Dieu, il subsiste encore après celle-ci. Il est d'ailleurs permis de croire que Descartes a abusé de son criterium provisoire pour en faire sortir un dualisme dont l'histoire de la science a mis au jour les inconvénients. Entre cette proposition générale : ce que nous comprenons clairement est vrai, et celle-ci, qui sert de base à son édifice : les choses dont nous avons des idées distinctes sont nécessairement séparées, il y a un intervalle que les contemporains de Descartes ont fort bien signalé et qu'il ne nous

paraît pas avoir réussi à combler dans ses réponses à leurs objections. Il ne suffit pas, pour établir que la pensée et l'étendue sont nécessairement les formes de deux substances opposées, de rappeler que nous concevons très-bien la pensée sans l'étendue et l'étendue sans la pensée. Il faudrait prouver qu'il est absurde de supposer que la pensée soit l'acte d'un être d'ailleurs étendu, ou l'étendue une qualité de la substance pensante. Autre est, en un mot, la possibilité de séparer, autre l'impossibilité d'unir; Descartes nous semble insuffisant sur ce point tout à fait capital. Le dualisme de la pensée et de l'étendue n'est pas déduit de la connaissance du principe suprême; il ne s'appuie donc pas sur le critère définitif de la vérité, il ne se justifie pas mieux d'après le critère provisoire de l'évidence intellectuelle, car l'évidence invoquée en sa faveur n'est réellement qu'une illusion.

C'est donc appuyé sur un argument vicieux que Descartes prononce un divorce irrévocable entre le monde sensible et le monde de nos pensées, que l'expérience ne nous permet pas de séparer l'un de l'autre un seul instant. Sa définition de la matière le conduit au pur mécanisme en physique et en physiologie. Son dualisme rend insoluble la question des rapports de l'âme et du corps. Il jette entre eux un abîme que l'être infini peut seul combler; mais au contact de l'infini, les éléments du fini disparaissent.

Comme aux termes de Descartes la substance étendue ne saurait exercer d'action sur l'être pensant, nous ne voyons proprement pas les choses, mais nous voyons en Dieu les idées des choses, ainsi que le veut le Père Malebranche ; d'où suit non moins irrésistiblement, malgré les protestations et le courroux de Malebranche, que nous n'avons aucune raison pour affirmer l'existence objective de ces choses, avec lesquelles nous ne soutenons aucun rapport. Ainsi la substance étendue s'évanouit, et le dualisme se transforme en idéalisme.

La pensée n'agit point sur l'étendue, pas plus que l'étendue sur la pensée. Nos perceptions ne viennent pas des corps, mais elles résultent d'une action directe de Dieu en nous ; de même ce n'est pas nous qui mettons les corps en mouvement lorsque nous croyons agir sur eux, mais c'est Dieu qui produit en eux les changements correspondants à nos volontés. Dans la sensation, dans le mouvement volontaire, l'âme se croit active et ne l'est point. La substance pensante est le théâtre d'une activité étrangère. Nous ne sommes pas les auteurs de nos propres pensées. Ainsi la substance spirituelle, dont la pensée fait tout l'être, s'évanouit comme la substance étendue ; l'activité des êtres particuliers est illusoire, leur réalité devient une apparence, et le dualisme se transforme en panthéisme.

On effectuerait plus rapidement la même métamorphose en partant de la notion cartésienne de la sub-

stance; telle est l'origine du système de Spinosa. Toutefois, il faut le reconnaître, la définition de la substance que Descartes recueille en passant ne se confond pas dans sa pensée avec celle du principe absolu, quoique les preuves dont il se sert pour établir l'existence de Dieu n'autorisent pas rigoureusement l'introduction d'une idée plus haute que celle de la substance.

Pour conduire le cartésianisme au delà des écueils sur lesquels il s'est brisé, il n'y aurait qu'à suivre avec fidélité la route que Descartes s'était tracée à lui-même.

Il faudrait d'abord prouver la liberté de Dieu, qu'il se contente d'affirmer. En établissant que l'être existant par lui-même est absolument libre, on assurerait l'unité du principe et l'on fermerait la porte à Spinosa. Ensuite il faudrait donner, pour ainsi dire, une substance à l'acte divin, en montrant quelle sorte d'activité convient à la liberté absolue, ou, comme l'acte est la manifestation de la force, il faudrait montrer dans quel acte déterminé la liberté rend manifeste sa nature absolument indéterminée. Enfin, le caractère positif de l'acte absolu une fois déterminé, il faudrait tirer de cet acte, et de cet acte seul, l'explication générale des phénomènes, sans se borner au monde physique, mais en embrassant le fait universel.

SEPTIÈME LEÇON

Spinosa. — Sa philosophie naît de la confusion qui règne chez Descartes entre l'absolu véritable et l'idée immédiate de l'absolu. La rigueur de ses démonstrations n'est qu'apparente, car il se fait tout accorder dans les axiômes et dans les définitions. Spinosa définit la substance : cause d'elle-même ; mais il tire peu de parti de cette définition, qui n'a chez lui qu'une valeur négative. La causalité dont il parle n'est pas un acte ; aussi n'arrive-t-il pas à l'activité et ne réussit-il pas à rendre compte du fini.

La véritable partie progressive du cartésianisme se trouve dans le système de Spinosa. En effet, Spinosa accepte tacitement tout ce que Descartes a démontré. Il tente l'explication des choses en partant des notions vraiment scientifiques du cartésianisme, des notions qui résultent d'un emploi sévère de sa méthode. Descartes pense trouver immédiatement dans la conscience une idée suffisante du premier principe; il ne fait rien pour élever cette idée au-dessus de sa forme immédiate. Mais ce que nous trouvons immédiatement dans la conscience, c'est la notion d'un être inconditionnel en général, d'un être qui possède en lui-même les conditions de son existence, qui existe par lui-même ou qui n'a besoin d'aucun autre pour exister. Le principe premier du cartésianisme entendu sévèrement n'est donc pas ce que Descartes appelle Dieu, mais ce qu'il nomme la substance ; et comme Descartes n'a rien fondé sur

le principe ainsi défini, c'est de là qu'il fallait partir pour continuer le cartésianisme.

Le juif portugais accomplit courageusement le dessein que le gentilhomme catholique avait fièrement annoncé. Il coupa le dernier lien qui attachait la philosophie aux traditions religieuses, pour l'asseoir uniquement sur l'évidence rationnelle.

Spinosa établit d'abord sans trop de difficulté que la substance qui existe par elle-même est une et infinie.

De cette substance unique, infinie et dont nous ne savons autre chose sinon qu'elle est la substance, il s'agit de passer à la pluralité des êtres; il faut en tirer un système qui fasse droit à nos convictions naturelles, qui embrasse l'expérience tout entière et qui l'explique. Si le système ne satisfait pas à ces conditions, nous en conclurons qu'il n'est pas vrai. Que si, l'expérience faite et tout bien considéré, nous voyons qu'il est impossible de répondre à nos justes exigences en partant du principe tel que nous l'avons défini, nous jugerons que l'idée du principe est fausse elle-même, c'est-à-dire que, pour connaître le principe réel du monde, il ne suffit pas de savoir qu'il est la substance ou, comme dit Spinosa, *causa sui*. Telle est en effet la conclusion que nous impose l'examen du spinosisme, non-seulement par ses résultats, qui sont inadmissibles, mais encore par la violence que nous lui voyons faire à la méthode pour arriver à un résultat quelconque.

La substance de Spinosa, si l'on a bien saisi la portée de sa phrase un peu ambiguë, comprend une infinité d'attributs. Qu'est-ce que cela signifie, sinon que l'idée de substance est tout à fait indéterminée, et qu'il faudrait la déterminer? Elle comprend des attributs, c'est-à-dire que pour la connaître, il ne suffit pas de savoir qu'elle est, et qu'elle est *causa sui*, qu'elle est substance. S'il y a une substance, elle est d'une certaine manière, elle est quelque chose, elle a une nature, une essence ou des attributs. Pour la connaître réellement, il faudrait marquer quelle est cette essence, il faudrait énumérer ces attributs; mais nous ne le pouvons pas, nous ne connaissons pas ces attributs infinis, Spinosa ne les nomme pas. Je me trompe, il en nomme deux : la pensée et l'étendue; ce sont précisément les noms des substances créées entre lesquelles Descartes a partagé les êtres finis. Spinosa prend la définition cartésienne de la substance trop au sérieux pour parler de substances créées; il convertit donc la pensée et l'étendue en attributs; mais on ne voit pas dans son système pourquoi la pensée et l'étendue sont des attributs de la substance infinie; on ne voit pas pourquoi l'être qui existe par lui-même doit posséder la pensée, on ne voit pas pourquoi il doit être étendu.

Cette déduction pouvait être tentée, j'en conviens; mais si Spinosa l'a jamais entreprise, ses écrits du moins n'en ont point gardé la trace. Il paraît donc

que l'idée des seuls attributs dont il parle est empruntée à l'expérience, ou plutôt à la philosophie de Descartes, qui généralise l'expérience à sa manière. Si l'on demandait à Spinosa pourquoi il a fait de la pensée et de l'étendue des attributs de la substance ou de Dieu, il ne pourrait guère, à moins de modifier sa pensée en la complétant, répondre autre chose que ceci : « La pensée et l'étendue sont évidemment quelque chose l'une et l'autre; ces deux choses s'excluent réciproquement, Descartes doit l'avoir prouvé ; mais elles ne sauraient être des substances, puisqu'il n'y a qu'une substance. Que voulez-vous donc qu'elles soient, sinon des attributs de la substance ? » Il est difficile de suppléer autrement au silence de Spinosa. Et cependant que signifierait une telle réponse, sinon que les attributs sont appliqués à la substance, dont ils devraient jaillir, et que le mouvement progressif de cette philosophie n'est qu'une illusion ?

Mais la pensée et l'étendue sont encore des réalités universelles, ou du moins des notions universelles. L'expérience nous fait connaître des êtres particuliers, et proprement elle ne nous fait connaître que cela. Comment la philosophie de Spinosa peut-elle expliquer la présence des êtres particuliers ? en d'autres termes, que sont les êtres particuliers relativement à la Substance, principe de cette philosophie ? Pour le faire comprendre, il faudrait trouver, soit dans la substance infinie, soit dans ses

attributs, sinon la puissance réelle de produire les êtres particuliers, tout au moins la nécessité logique de les contenir, de se particulariser ou d'être particularisée. Spinosa n'a rien essayé de semblable; les êtres particuliers s'imposent à sa pensée comme un fait dont il ne peut rendre raison d'aucune manière. Seulement, comme on ne peut pas les appeler des substances, puisqu'il n'y en a qu'une, et qu'il faut pourtant leur donner un nom, puisqu'ils sont là; il les appelle des modes, c'est-à-dire des manières d'être de la substance. Mais cette idée de mode est un problème. Pourquoi la substance infinie a-t-elle des modes? que sont ces modes? — on n'en sait rien. L'âme de Spinosa est un mode de la substance infinie considérée sous l'attribut de la pensée, mais chacune des idées que cette âme conçoit ou possède est aussi un mode de la substance infinie. Il y aurait donc des modes de plusieurs espèces, de plusieurs degrés, une hiérarchie de modes; le texte n'en dit rien[1]. Mais si la pensée actuelle est un mode, mon âme, qui n'est que la série de mes pensées, ne saurait en être un. L'idée du mode n'est pas arbitraire seulement, elle est vague et insuffisante.

[1] Dans la proposition XXIII de son premier livre, Spinosa parle de modes dont l'existence est nécessaire et infinie, et qui procéderaient directement des attributs; mais il est malaisé de déterminer avec certitude un seul exemple d'un mode pareil; rien n'est tenté pour rattacher les choses particulières à ces modes infinis, rien pour déterminer le rapport des modes finis entr'eux. Les hypothèses de Saisset sur l'émanatisme de Spinosa manquent de base.

Il y aurait eu moyen, semble-t-il, d'expliquer la production des modes par l'action des attributs de la Substance l'un sur l'autre, si on leur eût accordé une telle action ; mais cette idée d'une philosophie plus récente est tout à fait étrangère au spinosisme. Elle ne pouvait y trouver accès, d'abord parce que les attributs sont absolument séparés l'un de l'autre, comme la substance pensante et la substance étendue dans le système de Descartes ; puis parce que, en réalité, le spinosisme n'accorde aucune place à l'idée d'action. Ainsi que les modes, les attributs sont compris dans la substance. Ils y sont en vertu d'une nécessité logique, comme il est dans la nature du triangle d'avoir trois angles égaux à deux angles droits. Il y a cependant cette différence que la géométrie démontre la nécessité de son théorème, tandis que Spinosa se contente d'affirmer le sien.

Spinosa n'a pas plus que Descartes un système développé dans toutes ses parties. Le maître s'était attaché principalement à la physique ; le disciple, au contraire, donne toute son attention aux phénomènes du monde moral, qu'il s'efforce d'expliquer *a priori*.

La solution morale de Spinosa consiste à dire que toutes nos actions sont déterminées par l'immuable enchaînement des effets et des causes. Nous sommes esclaves ; mais en comprenant cette nécessité dans sa source, c'est-à-dire dans la substance, nous nous

réconcilions avec elle ; c'est là notre vertu, notre bonheur, notre liberté. Ainsi le fatalisme conduit Spinosa au quiétisme. L'action est sans valeur à ses yeux, car elle n'est pas libre ; la science seule a du prix. Du même principe résulte l'absence d'imputabilité morale. Les malfaiteurs, la société s'en débarrasse comme on abat un chien enragé ; mais il n'y a pas lieu de les blâmer, car ils sont tout ce qu'ils pouvaient être. S'il en est ainsi, le remords n'est qu'une sottise, un effet de l'ignorance, qui nous persuade que nous pouvions agir autrement que nous n'avons fait, et comme toutes les fautes viennent de l'ignorance, le repentir est une faute de plus. Spinosa n'a point reculé devant ces conséquences, qui s'imposent irrésistiblement à la pensée ; il les présente avec une franchise digne d'éloge et de respect. Mais ces conséquences sont horribles. Malgré notre sincère admiration pour le caractère personnel de Spinosa, nous sommes obligé de reconnaître l'immoralité de sa philosophie. Eh bien, qu'est-ce qu'une philosophie immorale ? — C'est une philosophie qui, à sa manière, va contre les faits ; c'est une philosophie qui contredit des vérités immédiatement certaines. Si la notion de l'inconditionnel est innée, dans ce sens que l'esprit y arrive nécessairement, la distinction du bien et du mal n'est pas moins innée. Les hommes disputent sur ce qui est bien et sur ce qui est mal, ils ne demandent pas s'il y a un bien et un mal. D'ailleurs une doc-

trine qui supprime l'imputabilité morale ne peut que nuire au genre humain par ses conséquences ; or il est absurde de penser que la vérité soit jamais nuisible ; cette idée supposerait que l'intellectuel et le réel se contredisent, que les fils dont est tissu le monde sont embrouillés et rompus, qu'il n'y a pas d'ordre, en un mot, et que l'univers n'est pas un. Si l'on admet cette possibilité, il faut reconnaître également, ce me semble, que les lois de la pensée pourraient aussi n'être pas les lois de la réalité, qu'on n'est pas sûr, en raisonnant bien, d'arriver à la vérité des choses, et par conséquent que le fatalisme auquel on vient d'aboutir est incertain lui-même. Le scepticisme surgissant ainsi du milieu d'un système, le renverse. Quoi qu'il en soit de cet argument, la philosophie de Spinosa est condamnée par ses résultats. Du reste, ces résultats eux-mêmes, elle ne les démontre pas, elle les impose. Pour différer de l'opinion la plus répandue, ce jugement d'un savant historien de la philosophie, M. Erdmann, n'est pas moins rigoureusement vrai : je l'explique.

Spinosa est fort systématique en quelque sens. Les trois définitions de la substance, de l'attribut et du mode une fois admises, tout le reste s'en déduit régulièrement, je le crois, bien que le nombre des propositions que Spinosa se fait accorder sans démonstration passe la quarantaine. Mais ces trois définitions n'étant pas enchaînées, forment trois principes

séparés. Celle de la substance repose sur une nécessité de la raison ; celles de l'attribut et du mode sont en l'air. Rien ne prouve que la substance ait nécessairement des attributs, moins encore tels ou tels attributs ; rien ne prouve que la substance doive posséder des modes. Cette philosophie ne découle donc pas d'un seul principe, et dès lors elle n'est pas réellement progressive. Indépendamment des autres conditions qu'un système doit remplir, la seule imperfection de sa forme nous obligerait à repousser le spinosisme.

Mais si le système de Spinosa n'est pas achevé, il montre cependant ce que doit être un système. Spinosa s'est attaché sérieusement à la solution du vrai problème scientifique : comprendre toutes choses dans leur principe et par leur principe, c'est-à-dire les comprendre comme résultant du principe, en les rattachant à celui-ci par un lien fondé sur sa nature. Ce lien est ici la nécessité logique, parce que le principe est lui-même pure nécessité. — Si la pensée était arrivée à concevoir un principe libre, les articulations du Tout pourraient être des motifs et des actions libres.

Le spinosisme paraît susceptible de quelques perfectionnements formels, qui en augmenteraient à la fois la souplesse et la cohésion ; mais au fond il n'est guère possible d'arriver à quelque chose de sensiblement différent en partant de l'idée spinosiste de Dieu, être abstrait, pur objet, immobile, absorbant

tout dans son identité. Cette conception résume un point de vue qui ne se développe, même incomplètement, que par des tours de force, et qui contredit les besoins de l'esprit aussi bien que ceux du cœur.

Et pourtant nous ne saurions repousser absolument le principe de Spinosa. Sa définition de la substance est d'une incontestable vérité. Il y a un être qui subsiste de lui-même ; cet être est un, il est infini. Mais cette détermination du principe est insuffisante, il faut la pousser plus loin, et si l'on veut le faire d'une manière sûre, il faut peser les premiers énoncés avec l'attention la plus scrupuleuse.

La philosophie aspirant à devenir la science au sens absolu du mot, elle doit commencer par le véritable commencement, c'est-à-dire par une vérité qui soit la première, non seulement pour nous, mais en elle-même. Elle a donc, à le bien prendre, deux commencements, distincts au moins pour la pensée : la vérité première *relativement à nous*, dans l'ordre de l'acquisition de nos connaissances, et la vérité première *en soi*, dans l'ordre de l'être. Cette distinction est parfaitement marquée chez Descartes. La première vérité pour nous, c'est le *cogito ;* la première vérité en soi, c'est Dieu. Mais l'idée de Dieu est une idée infiniment concrète, qui s'élabore progressivement, comme nous l'avons vu déjà dans la philosophie ancienne. Il y a donc une série de définitions de Dieu toujours plus complètes, correspon-

dant aux degrés successifs du développement de la pensée. Cette réflexion, qu'un coup d'œil sur l'histoire devrait suggérer à tout esprit sérieux, nous conduit à combiner l'ordre de l'être avec celui de la connaissance et à reconnaître que la première vérité, le commencement naturel de la philosophie proprement dite, n'est en réalité ni le moi, ni Dieu, mais une idée qui est en quelque sens première dans les deux ordres à la fois, je veux dire la première vérité certaine et portant sur l'être premier, la première définition de Dieu. Ce n'est pas l'idée de l'être parfait, car, au début, l'idée de l'être parfait n'est qu'un problème; l'idée de l'être parfait serait nécessairement la plus parfaite des idées; celle dont il s'agit est, au contraire, la plus nue, la plus abstraite, la plus imparfaite des conceptions de l'Etre; il est impossible de penser à l'Etre et d'en penser moins que cela. Descartes n'exprime donc point cette notion dans sa définition de Dieu, qui est infiniment supérieure. Cependant il la possède, quoiqu'il ne la mette pas à sa place et qu'il n'en présente que le côté négatif dans sa définition de la substance, « ce qui n'a besoin d'aucun autre pour exister. » En effet, l'idée la plus nécessaire, dont nous ne pouvons pas faire abstraction, et qui certainement doit répondre à quelque chose de réel, c'est celle de l'Etre, de l'être existant par lui-même, de l'être qui est cause de lui-même, de la substance. Spinosa le comprit, il mit l'idée de la substance au commencement de

la philosophie, mais il négligea de l'approfondir, et, faute de l'approfondir, il la laissa s'altérer. La substance de Spinosa, telle qu'il la conçoit habituellement, n'est plus le véritable objet de notre intuition nécessaire, ce n'est plus le véritable point de départ de la pensée. Il la définit fort bien, mais il ne sait pas se servir de cette définition, et semble n'en pas saisir lui-même toute la portée. « La substance, » dit-il, « est cause d'elle-même, *causa sui.*» C'est bien cela; mais aussitôt il ajoute: « c'est-à-dire qui n'a besoin d'aucun autre pour exister. » Cette explication fait de l'attribut *causa sui* une désignation extérieure et accidentelle, qui n'apprend rien sur l'être en lui-même. L'idée de cause n'est point identifiée avec l'idée d'être, comme il le faudrait pour donner la vraie notion de la substance, ce qui est au fond, ce qui est dessous, ce qui produit, *pro-ducit.* Proprement, dans le système de Spinosa, il n'y a point de cause, et, partant, point de véritable substance; il n'y a que l'être déployé, manifesté, l'être considéré comme *objet.* Cela vient d'un défaut d'analyse qu'il importe de signaler.

Quelle est effectivement, à bien réfléchir, l'idée la plus nécessaire dans l'ordre réel, ce qui absolument parlant, ne peut pas ne pas être? C'est le principe, le fondement, le *sujet* de l'existence une ou multiple, finie ou infinie.

L'être nécessaire est celui qui subsisterait encore dans l'anéantissement de toute existence. Nous pou-

vons, par un suprême effort d'abstraction, supposer que rien n'existe; nous ne pouvons pas supposer que le sujet de l'existence ne soit pas; la pensée s'y refuse absolument. Mais si les lois de la pensée sont les lois de l'être, comme l'implique l'idée même de vérité, il est clair que le premier dans la pensée est aussi le premier dans l'ordre de l'être. En effet, tout ce qui existe manifeste, réalise une essence; l'essence est, pour la pensée, distincte de sa manifestation, antérieure à sa manifestation, indifférente à sa nifestation; qu'elle soit ou non réalisée, elle n'enma subsiste pas moins comme essence ou comme substance. La substance est susceptible d'exister ou de n'exister pas, elle est la possibilité réelle, la *puissance* de l'existence. La substance et la puissance sont identiques, comme l'existence et l'acte. Cependant la puissance n'est pas absolument opposée à l'acte, parce que généralement il n'y a pas d'oppositions absolues; le contraire est toujours impliqué dans son contraire; une pure puisssance ne serait rien, tandis que l'expérience et la raison nous montrent que la puissance réelle est quelque chose. La puissance réelle n'est donc pas absolument dépourvue d'être, je l'accorde; elle est l'être replié, caché, contracté, l'être au minimum; mais ce minimum précède le maximum, la puissance précède l'existence. La première forme de l'être, ce point de départ de la pensée, c'est proprement l'être en puis-

sance. Cette idée est marquée fortement dans les mots *causa sui*.

Cependant Spinosa ne s'y arrête pas, il ne saisit pas l'être dans sa source, dans son antécédent, dans la puissance ; il affirme immédiatement l'existence, qui n'est et ne peut être que le second terme dans la série de nos conceptions métaphysiques.

Il ne faut pas être injuste. L'opposition entre la puissance et sa réalisation, entre la substance et l'existence, se trouve bien dans le système de Spinosa ; elle est exprimée par l'opposition de la *natura naturans* et de la *natura naturata*. La *natura naturans* est la source, le fondement, le sujet, la substance dans son unité, dans la puissance. La *natura naturata* désigne l'existence dans la variété de ses manifestations, c'est la série infinie des modes qui sortent nécessairement les uns des autres. Il faut bien que cette distinction soit quelque part, sans cela le système de Spinosa se confondrait purement et simplement avec celui des Eléates, qui, pour n'avoir point distingué l'essence de l'existence dans l'infini, se sont vus conduits à l'absurde extrémité de nier le fini. Spinosa n'a pas l'intention de refuser aux êtres finis toute réalité quelconque ; il voudrait seulement marquer, en appuyant sur cette idée, que toutes les existences variées sont identiques dans leur essence. Mais, pour accomplir effectivement son dessein sans aller au delà, il faudrait établir entre l'essence et l'existence, entre la *natura*

naturans et la *natura naturata,* une différence réelle, objective, et non pas une différence de point de vue seulement. La différence serait réelle si la substance produisait véritablement ces modes; or elle ne les produit pas, elle les contient. Elle n'est pas cause de l'existence, de la *natura naturata:* elle n'est pas véritablement cause, parce qu'elle n'a point en elle de puissance; la prétendue substance n'est pas la puissance de l'existence, elle est l'existence elle-même. La substance de Spinosa existe, elle contient tout, et ne produit rien. La distinction entre la *natura naturans* et la *natura naturata* est donc purement subjective, comme la terminologie habituelle de Spinosa, son *quatenus*, qui revient sans cesse, le marque assez clairement. La *natura naturata* n'a qu'une valeur subjective, et pour celui qui regarde au fond, les choses finies ne sont rien. Le système de Spinosa revient donc réellement, aux yeux d'une critique sévère, à celui de Parménide, au-dessus duquel il ne s'élève que par son effort. Néanmoins cette bonne intention est un progrès, elle montre ce qui reste à faire.

Pour résumer une appréciation qui s'allonge un peu, nous dirons que Spinosa a tenté de fonder un système sur l'idée de substance avant de l'avoir nettement saisie. Sous ce point de vue il est inférieur à Giordano Bruno, qui a l'air moins scientifique et qui pourtant l'est davantage, parce qu'il a tiré plus de parti des travaux de l'antiquité.

On a dit avec raison que la substance de Spinosa est un abîme où tout entre et dont rien ne sort. Rien ne peut en sortir. En partant de l'être immobile de Spinosa, on n'atteindra jamais la pluralité des existences. Ce qui nous empêche d'arriver à l'existence, c'est que nous y sommes dès l'origine. Voilà la faute. Il est clair que si l'être absolu *existe* en tant qu'absolu, ce n'est pas comme la totalité de l'être, mais comme un être au-dessus des autres. L'absolu est tout, sans doute, en tant que substance, c'est-à-dire en tant que source de l'être, en tant que puissance, mais non pas en tant qu'existence; sans cette distinction, il est impossible d'expliquer la pluralité des choses. Pour affirmer réellement l'existence de Dieu, il faut consentir à ce qu'il se particularise, à ce qu'il s'individualise, non pas certes dans le fini, mais au-dessus du fini. Si cette particularisation nous répugne, alors avouons franchement que Dieu n'existe pas, mais qu'il subsiste seulement comme le principe caché de toute existence. Affirmer son existence en refusant de le particulariser et de reconnaître une autre existence que la sienne, c'est nier le fini.

Le tort de Spinosa consiste donc en ceci qu'il n'a pas établi d'une manière assez nette et assez ferme la distinction entre la substance, qui forme la base ou le sujet de l'existence, et l'existence elle-même. La substance de Spinosa est en réalité l'existence étalée, *objective*, tandis que la véritable substance

ne peut être conçue que comme *sujet*. Ces deux mots, un peu barbares, mais indispensables, s'expliquent par leur étymologie. Le sujet, comme la substance, est au dessous, au fond ; au fond de quoi ? évidemment au fond de l'être. L'objet, c'est l'être devant nous, vis-à-vis de nous, l'être déployé, l'être manifesté, l'existence. La base de l'être est distincte de l'être lui-même, du moins pour la pensée. La base de l'être, c'est la substance, la puissance active, le sujet. Spinosa, lui, dépouille la substance de toute subjectivité et par là de toute spiritualité. Il n'échappe au matérialisme que par l'abstraction. Ce défaut eût été prévenu, et le spinosisme aurait pris un caractère tout différent, s'il fût resté fidèle à sa propre définition de la substance : *causa sui*. L'esprit de la philosophie spéculative exigeait que cette définition fût prise au sérieux, dans un sens positif et énergique, c'est-à-dire que la substance, qui est sa propre cause, fût revêtue d'une véritable causalité, en d'autres termes qu'elle devînt un principe actif, car il n'y a de causalité positive que dans l'activité. Cette définition de la substance n'est plus celle de Spinosa ; elle appartient à Leibnitz.

HUITIÈME LEÇON

Leibnitz. — Tout son système est implicitement renfermé dans l'idée que l'activité fondamentale de la substance est de nature intellectuelle, supposition par laquelle Leibnitz explique la pluralité des êtres. Il conçoit Dieu moins comme substance que comme but. — École de Wolf. — Locke fait prédominer la question de l'origine des idées. Son empirisme ouvre la porte au scepticisme de Hume. — Kant s'applique à réfuter simultanément l'empirisme de Locke et le dogmatisme des Wolfiens. Problème de la philosophie critique.

Si les modernes doivent à Spinosa l'idée précise de la forme et du but de la philosophie, Leibnitz a mis cette science sur la voie qui conduit à la détermination positive de son principe, en définissant la substance, « ce qui est capable d'agir. » La définition de Leibnitz est contenue dans celle de Spinosa, comme la définition de Spinosa dans celle de Descartes. L'être qui n'a besoin d'aucun autre pour exister est cause de lui-même ; l'être qui est cause de lui-même est actif, l'activité est son essence. Ceci n'est qu'une analyse, mais une analyse progressive, tandis que Spinosa, qui commençait bien, bronche dès les premiers pas. Il commençait bien, disons-nous; en effet, il commençait par la substance, par l'être au fond de toute existence, par ce qui ne peut pas ne pas être et ne pas être pensé. Mais il confond la base de l'existence avec l'existence elle-même, ou plutôt il attribue immédiate-

ment l'existence à cette base, sans avoir l'air de soupçonner que c'est là une affirmation très-grave, qui ne s'entend pas d'elle-même, qui peut être prise en plusieurs sens, et qu'il vaut la peine de peser. Cette précipitation ôte beaucoup de son prix à la belle définition de la substance que Spinosa vient de présenter. Cette définition, nous ne demanderions pas à Spinosa d'en prouver la justesse, c'est inutile; nous lui demanderions simplement de s'en souvenir. Si la substance est vraiment cause d'elle-même, c'est par un acte; et cet acte, il faudrait en rendre compte, il faudrait le déduire, ou tout au moins le signaler, au lieu de le sous-entendre d'abord, pour l'oublier ensuite.

Essayons de suppléer à ce silence et de nous replacer dans la pensée génératrice du système de Spinosa : La causalité, l'activité, la subjectivité sont une seule et même notion aperçue sous des aspects divers. L'être qui est cause de lui-même est donc primitivement sujet; par l'acte constitutif de son être il se réalise et devient objet. Tel est le sens intime de la distinction entre la *natura naturans* et la *natura naturata*. Mais Spinosa ne dit rien de cet acte, il laisse ce rapport dans l'ombre et semble en général saisir la substance après cet acte de sa propre réalisation, comme pure existence objective, dans laquelle toute activité s'est éteinte. Il règne ainsi dans son système une équivoque qui l'empêche de se développer. Il faudrait choisir : si la substance

infinie existe comme telle, le fini est impossible; si le fini existe, la substance, elle, n'est que substance et n'existe pas. Cette dernière alternative aurait permis à Spinosa de comprendre le phénomène ; la première. plus conforme à la lettre de l'*Ethique,* en traduit aussi mieux l'inspiration. Le correctif du fatalisme, chez Spinosa, c'est le nihilisme. Considérer toutes choses et soi-même au point de vue éternel, *sub specie æternitatis;* c'est les considérer comme n'étant point.

Leibnitz a repris toute cette série d'idées dès son origine; il les a scrutées jusqu'au fond avec une clarté parfaite, mais il n'a pas écrit sa philosophie; content d'en avoir jeté çà et là les résultats sous une forme incomplète et fugitive. Sachant qu'il serait difficilement compris, craignant peut-être aussi de l'être trop bien, il n'a pas voulu tout dire. L'aurait-il pu? Je l'ignore. J'ai exposé ailleurs la philosophie de Leibnitz[1] et les détails vous en sont familiers; je ne les reproduirai pas, mais je voudrais essayer, si vous m'accordez quelque attention, de donner une forme à la prémisse tacite de ce système, et de vous montrer dans cette prémisse le lien dialectique fort étroit qui en unit les diverses parties, en apparence assez indépendantes les unes des autres. Leibnitz fait souvent allusion à cette idée, sans l'énoncer jamais expressément. Il s'agit donc pour nous de suppléer au silence du texte et

[1] La Philosophie de Leibnitz. Lausanne 1840.

de reconstruire de notre mieux la doctrine intime du grand philosophe ; notre tâche est, en d'autres termes, de traduire le contenu tout spéculatif de ses écrits dans une forme spéculative.

La substance est cause d'elle-même, dit Spinosa ; Leibnitz traduit : La substance est essentiellement active. Elle se réalise elle-même par son acte. Il s'agit de comprendre cet acte, et de le comprendre si bien, qu'il nous explique l'énigme du monde. Chez Spinosa la substance se transforme immédiatement en existence, elle fait explosion tout à la fois, pour ainsi dire, et perd ainsi la subjectivité, l'activité. Dès lors, il est impossible d'arriver au fini, d'expliquer l'expérience. Cette philosophie n'atteint pas le but, il faut recommencer sur nouveaux frais.

Leibnitz place également au point de départ une substance qui se réalise elle-même, ou qui se donne l'existence ; mais, averti par l'insuccès de Spinosa, il pense que, tout en se réalisant, la substance doit rester substance, c'est-à-dire conserver l'activité, la subjectivité, la puissance. L'expansion de la substance primitive ne sera donc point illimitée, mais limitée : en s'affirmant, elle se réfléchit ; son épanouissement est accompagné d'un retour sur elle-même ; elle se pose et se comprend, c'est-à-dire qu'elle est Intelligence. L'acte d'affirmation réfléchie que nous venons d'analyser est l'acte constitutif de l'intelligence ; nous venons d'assister à l'enfantement de l'idée d'intelligence. C'est donc par un acte

intellectuel que la substance est cause d'elle-même. Mais, en se réfléchissant elle-même, elle transforme en pluralité l'unité virtuelle de son essence, car il n'y a pas réflexion sans dualité, il n'y a pas intelligence sans discernement, sans division. La substance se réfléchit en elle-même, elle se distingue elle-même d'avec elle-même. Si c'est la réflexion qui donne naissance à son être, elle ne peut donc pas *exister* sous la forme de l'unité, mais seulement comme pluralité, comme pluralité infinie. Telle est l'origine spéculative du principe des indiscernables et du système des monades : nulle existence n'est pareille à une autre, parce que le principe de l'existence est un principe d'absolue différenciation; l'être ne se réalise qu'en se divisant, donc il n'est réel que divisé. La division est absolue, donc les êtres réels sont en nombre infini ; l'unité virtuelle ne subsiste qu'idéalement. Si vous y regardez de près, vous trouverez, je crois, le système de Leibnitz tout entier condensé dans cette seule idée.

Voici les principales thèses que Leibnitz a jetées en avant, sans prendre la peine de les enchaîner :

1) La substance n'est autre chose que la puissance active ou la force.

2) Il existe une multitude infinie de forces individuelles.

3) L'activité de chacune d'elles est purement intérieure, réfléchie; elles n'agissent point les unes sur les autres, chacune se développe spontanément

selon ses lois, sans subir d'influence extérieure *(monades)*.

4) La loi du développement des forces est une loi nécessaire. La série des actes dont se compose l'existence de chacune d'elles est immuablement déterminée par sa nature essentielle (principe de la *raison suffisante*).

5) Chaque substance, chaque force diffère intrinséquement de toutes les autres : deux êtres semblables ne sauraient exister *(principe des indiscernables)*.

6) Le développement successif de chaque force distincte correspond en quelque manière, et pour chacune d'une manière différente, au développement de toutes les autres, de sorte que chaque être, formant un monde à part en vertu de sa parfaite inaltérabilité et de son individualité, n'en est pas moins un élément intégrant d'un seul et même monde, dont l'unité, toute idéale, consiste dans l'harmonie *(harmonie préétablie)*.

Leibnitz n'a pas justifié ces idées, qu'il applique comme en se jouant à la solution de quelques problèmes particuliers posés par l'expérience, mais dont il fait sentir fréquemment la portée universelle. Ce sont des piliers hardis, sur lesquels on pourrait établir une construction, dont Leibnitz laisse deviner le plan ; mais ces piliers sont vivants, ce sont des tiges sortant d'une même racine cachée dans le sol. En essayant de mettre à nu cette racine,

nous sommes fidèle à l'esprit de l'histoire, nous sommes fidèle à l'esprit de Leibnitz. Mieux que personne ce génie accompli connaissait les exigences de la méthode; il réclame lui-même une science d'un seul jet, qui ramène tout à l'unité et qui démontre tout par elle. S'il ne nous a pas donné la science dans une forme qui réponde à cet esprit systématique, c'est apparemment que sa bienveillante ironie voulait nous laisser quelque chose à faire.

Nous avons trouvé, semble-t-il, le nœud de l'énigme en rapprochant Leibnitz de son prédécesseur. Leibnitz ne se fait pas sérieusement accorder au début d'un côté la pluralité des substances et de l'autre leur activité essentielle. Ce serait partir de plusieurs principes, or un philosophe qui a plusieurs principes, n'en a point. Comme Spinosa prouve par sa définition de la substance que la substance est forcément une, Leibnitz doit tirer de la sienne la nécessité d'en admettre plusieurs. D'ailleurs il est trop sage pour placer réellement et d'une manière absolue la pluralité de l'être au point de départ. Pour Leibnitz aussi la substance est une en principe, mais en principe seulement; en fait elle est multiple; elle devient multiple en se réalisant, parce que cette réalisation implique nécessairement la multiplicité.

Le principe que Leibnitz appelle monade centrale, bien que ses fonctions ne s'accordent pas avec la

définition de la monade, n'est autre que la substance, ce sujet primitif qui se réalise tout en restant puissance, qui revient sur lui-même en se déployant, qui se dilate et se contracte en même temps, et qui par conséquent se brise. L'identité de la substance et de la force, déjà si souvent aperçue et signalée par les philosophes, se trouvait implicitement dans la définition de Spinosa : la substance est sa propre cause. Si Leibnitz développe cet axiome dans le sens idéaliste ; s'il conçoit l'acte essentiel de l'être comme un acte de réflexion de l'être sur lui-même, c'est précisément dans le but d'arriver à la pluralité des êtres réels. Souvent il répète que Spinosa aurait raison s'il n'y avait pas de monades. Un tel mot, sorti d'une telle bouche, doit avoir un sens sérieux. Evidemment Leibnitz ne s'exprimerait pas de la sorte si la monade n'était à ses yeux qu'une hypothèse empirique. Le sens de son dire est celui-ci : Spinosa aurait raison, s'il n'y avait dans l'esprit une nécessité qui nous oblige à concevoir les monades. Cette nécessité, nous la trouvons dans la notion de *pensée,* que Spinosa applique à la substance infinie en parole et d'intention plutôt qu'en fait. Le Dieu de Spinosa est pensée, et ne pense point. Leibnitz n'a pas seulement le mot, il a la chose et il la saisit dans son énergie. A ses yeux la substance se produit et s'affirme, mais néanmoins elle reste substance, c'est-à-dire qu'elle se réfléchit en s'affirmant; et cette réflexion sur elle-même, pour-

suivie absolument comme il le faut, puisqu'elle forme l'essence de l'être, conduit à la vivante poussière des monades, à l'infinie pluralité. En effet, il n'y a de réflexion que dans l'opposition du connaissant et du connu; or, comme ici la réflexion n'est pas un acte particulier, mais un acte essentiel, une loi, la réduplication n'a pas de limite, de sorte qu'on arrive à la pluralité absolue.

C'est un défaut du péripatétisme de n'avoir pas aperçu que l'intelligence implique inévitablement une sorte de pluralité. Plotin, que Leibnitz suit d'assez près, a corrigé l'erreur d'Aristote, en rétablissant dans le νοῦς divin la pluralité des idées. L'intelligence discerne, son activité interne produit dans l'unité virtuelle de l'être les différences qu'elle y aperçoit. Si l'acte essentiel de l'être est la réflexion, il se différencie par là-même. Il suffit de presser cette donnée comme la précédente, pour trouver le principe des indiscernables.

Mais en se distinguant, en se déterminant, l'intelligence se limite elle-même, les produits multiples de la réflexion absolue sont des produits limités, la pluralité des monades est une pluralité finie; tous les êtres qui existent réellement sont des êtres finis, leur activité est bornée, dans un sens il ne sont pas seulement actifs, mais passifs, pas seulement spirituels, mais matériels. La limitation est imposée à la monade par l'acte même qui la produit : cette idée négative est celle de la matière pre-

mière, inhérente à la monade. De cette matière première, c'est-à-dire de cette limitation, de cette imperfection résultent la nécessité d'un développement successif, et le temps, forme de la succession; puis la nécessité de concevoir les uns hors des autres les éléments de la pluralité, c'est-à-dire l'espace, et enfin la matière phénoménale, la matière seconde, conception sans objet réel, simple limite de l'activité.

Le système des monades découle donc tout entier, sans effort, de la définition de la substance que Leibnitz propose, interprétée dans le sens idéaliste. Si la substance est essentiellement active, et si cette action consiste dans un retour de la puissance sur elle-même, elle ne peut *exister* que dans la forme d'une pluralité infinie d'intelligences distinctes et finies, qui forment par conséquent l'universelle réalité.

Nous tomberions dans des répétitions inutiles en démontrant ici que tout système de métaphysique ou de psychologie pour lequel l'intelligence est l'élément essentiel de l'être, doit aboutir à proclamer la nécessité universelle. Le principe de la raison suffisante est donc impliqué, lui aussi, dans la donnée primitive que nous cherchons à mettre en saillie. Cette loi résulte de l'acte générateur des monades, c'est-à-dire de la manière dont la substance est cause d'elle-même.

Enfin la raison suffisante et les monades condui-

sent irrésistiblement à cette harmonie, qui résume le système de Leibnitz pour la pensée à tous les degrés de profondeur. Dans l'infinité de leurs différences, les monades réalisent en la limitant une essence identique. Le mouvement d'évolution continue auquel toutes les monades sont livrées simultanément, part d'une même impulsion et n'est que la prolongation d'un même acte. Individuelles et universelles à la fois, elles réfléchissent l'univers ou l'universel en se réfléchissant elles-mêmes. Leurs différences ne sont que le déploiement de l'infinité virtuelle; elles se complètent donc et répondent les unes aux autres. Tout en elles étant nécessaire, et tout partant du même point, il est impossible qu'il n'y ait pas entre elles un rapport quelconque, ou que les modifications résultant de la nature propre de chacune d'elles ne soient pas déterminées en même temps par toutes les autres; car ce fond naturel est primitivement déterminé dans sa virtualité spontanée par celui de toutes les autres. L'harmonie préétablie n'est donc point une hypothèse nouvelle qui vienne s'ajouter aux monades; elle est comprise dans l'idée même des monades, comme celle-ci est comprise dans la supposition que la substance se réfléchit en se réalisant; supposition que Leibnitz exprime en disant que l'activité essentielle de la substance est la *perception*.

L'harmonie se produite toute seule; il n'y a pas besoin qu'elle soit établie ou préétablie. Dès lors,

en appliquant ici les règles d'une méthode sévère, qui ne permettent pas d'attribuer à la cause une réalité supérieure à ce qui est exigé pour rendre compte de l'effet, il faut dire que l'harmonie n'est pas établie.

La seule fonction de Dieu, dans le système de Leibnitz, c'est de produire l'harmonie une fois pour toutes. Tout est compris dans l'acte primitif de la création ; du moment où les monades sont là, tout va de soi-même. Si Dieu n'est pas nécessaire à l'harmonie, comme nous venons de le voir, Dieu est superflu ; dès lors sa place est usurpée ; pour ramener cette philosophie à l'unité, il faut en bannir Dieu. Dieu n'est pas, du moins comme être réel, comme substance actuelle, comme existence, comme monade. En effet il est aisé de prouver l'insuffisance des preuves classiques de l'existence de Dieu que Leibnitz rajeunit, dans l'économie de son système. Les contradictions entre l'idée de la monade centrale telle que Leibnitz la présente et l'idée générale de la monade ne sont pas moins évidentes et fournissent un argument plus décisif :

Il n'y a d'êtres réels que les monades, dont l'activité purement interne, purement idéale se termine dans la perception. Si Dieu est une monade, ses produits sont des perceptions, des idées, des modes de la pensée, comme chez Spinosa ; et nous perdons la pluralité des substances. S'il en est autrement, on peut concevoir dans l'être simple, dans la force,

une autre activité que la représentation, aveu qui saperait la base de la métaphysique leibnitzienne. Il n'y a donc pas moyen de fixer le système de Leibnitz; le comprendre c'est le transformer. Si l'on prend la pluralité des monades comme point de départ immuable et absolu, ainsi que Leibnitz paraît le faire, il faudra définir le système un atomisme idéaliste; l'unité n'est qu'idéale : l'unité est l'ordre, l'unité est le but. Cette interprétation, dont plusieurs s'effaroucheront, se fonde cependant sur le texte. L'harmonie, que Leibnitz représente ordinairement comme l'œuvre de Dieu, il l'identifie quelquefois avec Dieu lui-même : *Amor Dei sive harmoniæ rerum.*

Mais je n'admets point sans réserve que Leibnitz commence par la pluralité des substances. Et d'abord, sa pensée est le complément, le perfectionnement de celle de Spinosa, aussi bien qu'elle en forme l'antithèse; il y a entre l'une et l'autre des rapports trop intimes et trop multiples pour admettre une opposition aussi radicale dans le point de départ. Cette considération, qui prendrait quelque force par un parallèle étendu des deux systèmes, n'est pourtant pas à mes yeux la principale. Si je n'admets pas que Leibnitz commence par la pluralité, c'est tout simplement parce que la chose est impossible. A la question de savoir d'où viennent les monades, il faut nécessairement une réponse, et si la réponse de Leibnitz ne cadrait point avec le reste de son sys-

tème, il ne resterait qu'à la corriger. La seule manière conséquente de développer le système de Leibnitz et d'en concilier les éléments, d'en saisir l'intime pensée, c'est d'en prendre le courant principal, l'idéalisme, et de le remonter d'abord jusqu'à sa source. C'est là ce que nous venons d'essayer.

La monade centrale est donc quelque chose, bien qu'elle ne soit pas une monade, elle n'existe pas, il est vrai; mais elle est la base, le sujet de toute existence, la substance cause d'elle-même et de tout. L'acte de sa propre réalisation est un acte de réflexion, de distinction, de spécification, d'intelligence, éternelle génération du multiple et du divers.

Ce qui occupe la scène, ce qui *existe,* ce sont les monades, les pensées pensantes, conscientes d'elles-mêmes à des degrés divers, réelles par conséquent à des degrés divers, puisque se réaliser c'est se comprendre, mais conspirant toutes vers un même but. Le présent, l'actuel, l'univers, l'existence, en un mot, est donc remplie par la pluralité; l'unité se retrouve au-dessous et au-dessus : au fond, comme la source éternelle, comme la *série des possibles* (c'est une autre définition de Dieu, hardiment jetée en avant par Leibnitz). Au-dessus de l'existence, comme l'Idée, comme le but, comme l'*harmonie des choses*. L'unité n'est pas réelle, elle est seulement idéale et virtuelle. Idéal et virtuel : dans un sens c'est la même chose, dans un autre c'est fort

différent. La série des possibles, c'est le Dieu virtuel; l'harmonie des choses, c'est le Dieu idéal. Eternellement virtuel, éternellement idéal, Dieu n'est jamais réel, mais toujours impliqué dans le mouvement de réalisation qui va du virtuel à l'idéal et qui se traduit dans les monades. En un mot, comme pour Spinosa, mieux que chez Spinosa, Dieu est la substance. Mais Leibnitz a compris plus clairement que la substance, en tant que substance, n'existe pas; il se montre plus fidèle à cette donnée il met le mouvement dans l'objet même de la philosophie, tandis que dans le spinosisme il n'y a de mouvement que pour le penseur, appelé à se placer tour à tour dans deux points de vue opposés, et à passer perpétuellement de l'un à l'autre.

Au fond, malgré l'extrême différence d'exécution et de manière, les deux systèmes sortent de la même source et reproduisent le même type : l'essence universelle se réalisant elle-même selon l'immuable nécessité de sa nature. Chez Spinosa, les articulations sont faiblement indiquées; il a des distinctions au lieu de mouvements. Le système de Leibnitz est plus large, plus épanoui, plus vivant; mais Leibnitz en raconte des fragments, il y fait allusion plutôt qu'il ne l'expose, et ne s'assujettit pas toujours à la loi d'une conséquence rigoureuse. L'*Ethique* de Spinosa ne présente pas l'entier et libre développement de l'idée de substance absolue; elle reste au dessous. Leibnitz, au contraire, dépasse l'idée de sub-

stance. La notion qui domine dans son système est celle du *but*. L'unité virtuelle se réalise dans la pluralité des monades pour se ressaisir comme unité idéale, comme l'harmonie, qui est le but universel. Ainsi, d'après la logique intime de ce point de vue, que Leibnitz est loin de suivre habituellement, mais que, par intervalles du moins, il a très-distinctement aperçue, le principe absolu de l'être n'est rien d'actuel, rien d'existant, il n'est que but, il n'est que loi, il n'est qu'idée. Pourquoi? — parce que ces notions sont les plus hautes que l'esprit ait conçues jusqu'ici ; or la plus haute de nos idées claires sera toujours notre définition de Dieu. L'idée la plus haute de toutes, c'est la liberté ; aussi le système de Leianitz, s'élevant au-dessus du spinosisme, nous fait-il avancer du côté de la liberté, quoiqu'il soit fondé sur la nécessité universelle non moins que celui de Spinosa. Mais la nécessité de Spinosa est la pure nécessité de contradiction : les choses sont ce qu'elles sont par la nature de la substance, parce qu'il est impossible qu'elles soient autrement. La nécessité de Leibnitz est la nécessité de la cause finale, la nécessité intelligente, la nécessité de la perfection : les choses sont ce qu'elles sont parce que l'accomplissement du but final, du souverain bien le réclame. Qu'il y ait une différence bien réelle entre ces deux points de vue, je ne le crois pas. C'est le même résultat, obtenu directement dans l'un des cas, et dans l'autre, au moyen de quelques intermé-

diaires. Mais s'il n'y a pas de différence réelle, il y a une différence d'intention, ce qui est déjà beaucoup. La nécessité de Leibnitz est possédée du besoin de liberté. L'idée d'un but suprême conduit irrésistiblement l'esprit à celle d'une intelligence qui conçoit ce but et qui le poursuit, soit avec réflexion, comme Leibnitz représente la chose ordinairement, en s'accommodant aux doctrines reçues, soit spontanément, sans réflexion, ce qui est la solution la plus conforme à sa définition générale de la substance, à laquelle il faut tout ramener pour trouver l'élément systématique et spéculatif de cette pensée vaste, lumineuse, pénétrante, mais indécise. L'indécision est de son essence. C'est comme le rond-point de la forêt, ou comme un massif de montagnes où les eaux se partagent. On peut, avec une égale conséquence, pousser la pensée de Leîbnitz au réalisme ou à l'idéalisme, à la nécessité ou à la liberté, à l'atomisme ou au panthéisme. Inconsistante en sa fécondité prodigieuse, elle ne peut subsister qu'en se transformant.

Tel est Leibnitz. Maintenant mesurons du regard le chemin parcouru, réglons compte avec le XVII[me] siècle, essayons d'apprécier les résultats positifs acquis à la pensée. Ce sera bien court, car si chaque système vu du dedans est un monde, il n'est qu'un point, vu du dehors.

Descartes a posé le problème : il faut trouver le principe de l'être dans la pure pensée. — Spinosa

commence cette recherche, et dit : nous concevons nécessairement le principe de l'être comme la substance universelle qui se produit elle-même. — Leibnitz part de là pour demander comment la substance se produit elle-même, et cherche à cette question une réponse telle qu'elle permette de concevoir l'existence du monde fini. Il reproduit dans la sphère de la libre pensée une solution déjà proposée par les théologiens spéculatifs, mais en la dégageant des compléments et des correctifs de la théologie : la substance se produit en se réfléchissant, par là elle se limite et se différencie à l'infini.

Ainsi :

I. L'idée de Dieu est en nous ;

II. Dieu est la substance qui produit l'existence ;

III. L'activité de la substance est *idéale.*

Ces trois propositions résument les trois grands systèmes philosophiques du XVIIme siècle au point de vue de la philosophie elle-même. Le reste appartient à l'histoire.

La métaphysique construite sur les idées de Leibnitz par Wolf et par ses nombreux disciples prend les allures d'un système régulier, système plus vaste et plus complet que tous les précédents quant à son ordonnance extérieure. Mais il roule sur des définitions convenues, il suppose les idées des choses et ne les produit pas. Dans cette école, le travail de la pensée consiste à rattacher certains attributs donnés à des sujets donnés également. Ce procédé, qui

rappelle celui de la scolastique, dont le système de Wolf se rapproche à d'autres égards encore, ne saurait convenir à la spéculation véritable. L'intérêt principal de la philosophie consiste dans la création d'idées nouvelles; Wolf en introduisit peu. Son école paraît avoir eu pour mission de populariser l'idéalisme et d'en tirer les conséquences, en réduisant peu à peu la science rationnelle aux proportions d'une psychologie.

Le système profondément spéculatif de Leibnitz est affecté dès le principe d'un élément empirique qui en trouble la pureté. Cette branche gourmande attira peu à peu tous les sucs; la psychologie expérimentale remplaça la philosophie, et la première école idéaliste allemande finit ainsi par se trouver placée à peu près sur le même terrain que la célèbre école anglaise de Locke.

Tout le monde sait que, dans son *Essai sur l'entendement humain*, code philosophique du XVIII[me] siècle, Locke s'était appliqué à faire sortir toutes nos idées de l'expérience sensible et de l'activité spontanée de l'esprit, qui étend, restreint et combine les données expérimentales sans produire aucun élément nouveau.

Un demi-siècle plus tard, l'écossais Hume avait conclu de ces prémisses la vanité de l'idée de cause, alléguant avec raison que l'expérience ne saurait établir qu'un fait soit la cause d'un autre. Ceci conduisait naturellement au scepticisme; Hume accepte

cette conséquence et la développe avec esprit. Au fond il n'y avait rien d'excessivement redoutable dans ce mouvement de la pensée. Il était naturel d'en inférer la fausseté de la théorie de Locke sur l'origine de nos idées ; et si cette théorie n'eût pas été si profondément enracinée dans les tendances du siècle, la chose n'eût exigé ni grands efforts ni grand appareil. On aurait dit : si toutes nos idées viennent de l'expérience comme Locke le prétend, Hume démontre que nous ne saurions avoir l'idée de cause, car l'expérience est incapable de la fournir. Mais nous avons réellement cette idée, et si bien que nous ne pouvons pas nous en passer un instant; par conséquent Locke a tort, toutes nos idées ne viennent pas de l'expérience. Le raisonnement étant régulier, l'évidente fausseté de la conclusion établit la fausseté du principe. En effet, les suppositions de Hume sur la manière dont l'idée de cause se serait introduite en contrebande dans l'intelligence et dans la langue humaines ne supportent pas l'examen. Hume lui-même n'apportait à sa philosophie qu'un demi sérieux. Il était sans doute un peu sceptique à l'endroit de son scepticisme. De bonne heure on recommande aux écoliers de ne pas conclure de la succession à la causalité, du *post hoc* au *propter hoc*. Hume, lui, prétend que le *propter hoc*, la cause ne signifie autre chose que la succession. Il raconte que les hommes ayant pris l'habitude de voir tels faits se produire après tels autres,

ont imaginé d'appeler ceux qui viennent ordinairement les premiers, cause de ceux qui les suivent, de sorte que le rapport de cause à effet désignerait seulement une succession accoutumée, et, par suite, une succession prévue. Les choses se passent tout autrement dans notre esprit. Nous attendons le tonnerre avec certitude quand nous avons vu briller l'éclair ; nous savons cependant que l'éclair n'est pas la cause du tonnerre, mais le tonnerre lui-même perçu par un autre sens ; et nous cherchons la cause commune des deux phénomènes. Comment cela serait-il possible si la causalité n'était qu'une succession prévue ? S'il était besoin d'observations multipliées pour imaginer que les phénomènes ont des causes, la première génération des hommes a dû vivre assez longtemps sans le soupçonner. Au point de vue théorique il faudrait l'en féliciter, puisque l'idée de cause est une idée vide ; mais nous avons quelque peine à nous représenter cet état de l'esprit. L'histoire ne nous y aide point. En remontant vers le passé, nous arrivons à un état où les hommes attribuaient tout ce qui arrive à l'activité de puissances personnelles semblables à eux : au-delà nous ne trouvons plus rien. D'ailleurs, la suite des phénomènes n'est pas toujours prévue. Quelquefois nous recevons des impressions absolument nouvelles. Nous sommes témoins de faits dont la cause nous reste absolument inconnue. Nous ne doutons pas néanmoins qu'ils en aient une, et nous ne saurions en douter.

Indépendamment des conséquences sceptiques qu'il est si facile d'en faire jaillir, la théorie de Locke sur l'origine des idées, et celle de la sensation transformée de Condillac, expression plus systématique du même point de vue général, sont entachées d'un grave défaut logique. Il est une foule de notions dont l'esprit se sert naturellement avant de s'être rendu compte qu'il les possède; on les emploie sans s'en douter, sans les formuler. Avec un peu de négligence, la préoccupation systématique aidant, rien n'est plus facile que de les introduire d'une manière inaperçue et de bonne foi dans l'analyse même qui a pour but d'expliquer leur formation. On s'y trompe un moment, mais une fois l'illusion signalée, elle disparaît. Il est inconcevable qu'elle ait échappé à tout un siècle, que l'on n'accusera certes pas d'être un siècle barbare. Cet aveuglement est d'autant plus extraordinaire que les vices du sensualisme avaient été indiqués avec précision dans des ouvrages assez répandus [1].

Répondre à Hume eût été facile pour un esprit

[1] Depuis que ces leçons ont été faites, la théorie sensualiste a repris faveur. On a reproduit, sans arguments nouveaux, l'explication empirique et sceptique de la causalité. Ce n'est pas un motif suffisant pour revenir sur une réfutation qui a été surabondamment développée. Que l'esprit assigne constamment et nécessairement une cause à tout phénomène quelconque, c'est là un fait positif, dont la vérification est facile, et qui subsisterait dans son intégrité, lors même qu'on aurait parfaitement établi l'impossibilité d'atteindre avec certitude la cause réelle d'un phénomène quelconque (1865).

qui n'aurait pas subi les mêmes influences que le sien; mais en se bornant à signaler une erreur manifeste on n'aurait pas fait faire de progrès à la pensée. Heureusement Kant aussi était du XVIIIme siècle; les arguments sceptiques du savant écossais firent sur lui une impression très-vive. Il entreprit de réfuter Hume en réfutant Locke, son auteur; la manière dont il s'acquitta de cette tâche montre que les idées de Locke avaient pénétré profondément son intelligence.

Kant s'est proposé de déterminer l'élément universel et nécessaire de la pensée humaine, les vérités *a priori* que nous devons tous reconnaître, et qui sont à la base de l'exercice de chacune de nos facultés. Il s'agit pour lui de prouver l'existence des vérités *a priori* et de mesurer l'étendue de leurs applications légitimes, c'est-à-dire de fixer la compétence de notre esprit. Ce programme est celui de la science qu'il désigne sous le nom de philosophie critique. Ce terme paraît trop général. La question reprise par Kant touche assurément à l'absolu, puisque la possibilité d'une science de l'absolu y est impliquée; mais elle ne renferme pas toute la philosophie. Elle peut être considérée indifféremment comme un préliminaire à la philosophie tout entière ou comme une partie intégrante de la philosophie régressive.

Le but spécial de ces leçons m'interdit d'entre-

prendre une appréciation complète de la critique kantienne. J'en rendrai compte sommairement, afin de marquer dans quel sens elle a influé sur l'idée de l'absolu, que nous cherchons. Un mot seulement de l'intéressante question préalable que suggère le criticisme, savoir : s'il est réellement nécessaire ou convenable de faire précéder la science proprement dite par une critique de l'esprit humain.

Depuis la publication de l'*Essai sur l'entendement* de Locke, auquel Leibnitz avait opposé ses *Nouveaux Essais*, la question de l'origine des idées tenait le premier rang dans la philosophie. On y rattachait déjà, par une suite naturelle, celle de la portée et de la compétence de l'esprit humain ; l'idée de la Critique était donc un produit de l'esprit du siècle en même temps qu'une rénovation. Au point de vue historique, la légitimité en est irréprochable. Mais à prendre les choses en elles-mêmes, que faut-il penser de la place donnée au problème de la connaissance ? Détachée des autres problèmes philosophiques, l'analyse critique des facultés humaines a-t-elle chance de réussir? en d'autres termes, pouvons-nous en attendre un résultat parfaitement certain? Il est permis d'en douter. Il s'agit, pour Kant, de savoir si nous sommes capables d'atteindre la vérité, et dans quelles limites. Si cette question est prise au sérieux, il est clair qu'au moment où l'esprit la pose, toutes les facultés sont déclarées suspectes. Kant ne demande plus, comme Descartes :

De quoi suis-je certain? mais il demande : Ai-je le droit d'être certain? Maintenant, si toutes nos facultés sont mises en suspicion, avec quel instrument accomplirons-nous l'œuvre critique? Si la philosophie est impossible avant la critique de l'esprit humain, comme Kant le proclame et comme, après lui, tant d'autres l'ont répété sur parole, il faudrait, ce semble, au préalable, une seconde Critique qui nous éclairât sur l'usage et sur la portée des facultés au moyen desquelles nous entreprenons la première, et ainsi de suite. Il est donc clair que la Critique elle-même, comme tout exercice de l'intelligence, débute par la foi dans l'intelligence. Mais, si l'on se confie à la pensée avant tout examen, si cette confiance est supérieure à l'examen dont elle fonde la possibilité, on ne voit pas pourquoi il serait nécessaire de commencer par l'analyse de nos facultés plutôt que par toute autre question. L'obligation de choisir cet ordre implique une parfaite conviction de l'aptitude de l'esprit à se comprendre et à se juger lui-même, tandis que l'on ignore encore s'il est capable de pénétrer tout autre objet. Loin d'être axiomatique, la distinction qu'on établit ainsi paraît arbitraire. Il n'y a donc pas de nécessité logique à faire du problème de la connaissance la question préalable en philosophie. Je dis plus: non-seulement il n'est pas indispensable, mais il est impossible de traiter isolément l'analyse de l'esprit humain : du moins, en la détachant ainsi de l'en-

semble des questions philosophiques, n'est-il pas permis d'en attendre autre chose qu'un résultat provisoire et problématique. Pour obtenir une science vraiment philosophique de l'esprit humain, il faudrait l'étudier à sa place dans l'ordre général des choses, il faudrait par conséquent lui assigner sa place dans un tel ordre; Leibnitz l'a dit, il faudrait une métaphysique pour fonder la psychologie.

Mais si l'analyse des fonctions intellectuelles, traitée à part, en guise de préliminaire, ne peut ni révéler l'esprit à lui-même dans son principe, ni lui donner une confiance en son droit dont il n'a réellement pas besoin, elle peut au moins constater des faits, et comme science de faits, rien n'empêche de l'aborder la première. L'usage qui fait servir la psychologie d'introduction aux études philosophiques, se fonde sur des raisons de convenance dont je n'ignore point la valeur. Si l'observation attentive de nos facultés ne suffit pas pour juger définitivement de leur portée, elle nous apprend du moins à les diriger. Malheureusement ce point de vue n'est pas tout à fait celui de la Critique. Celle-ci ne veut pas seulement constater les faits, mais expliquer la possibilité des faits, et ce mélange de psychologie et de métaphysique, d'expérience et de raisonnement *a priori*, qui fait au kantisme pris en lui-même une position difficile, en rend l'étude assez fatigante.

NEUVIÈME LEÇON

Kant (suite). Coup d'œil sur la *Critique de la raison pure*. Dans cet ouvrage, Kant démontre la présence d'un élément *a priori* dans nos connaissances. Il fait l'inventaire des idées *a priori*. Il ne leur attribue qu'une valeur subjective ; de sorte que, selon lui, nous ne connaissons que nos propres facultés, tout en sentant qu'il existe hors de nous un monde réel, mais inaccessible. Cependant la pensée déborde la formule. Logiquement, Kant doit aboutir à l'idéalisme pur ; ses convictions intimes le rattachent au système de la liberté. La subjectivité qu'il attribue aux idées *a priori* dépend de celle du temps et de l'espace, qui n'est enseignée elle-même que pour rendre la liberté intelligible. Notre liberté, comme l'existence de Dieu et la vie à venir, deviennent certaines par la certitude absolue de l'obligation morale.

Kant se propose essentiellement, dans ses trois Critiques, de dresser l'inventaire des vérités *a priori* d'après lesquelles l'esprit se dirige dans l'exercice de ses diverses facultés. Dans ce travail d'analyse, il suit le fil d'une psychologie étrangère, qu'il a acceptée sans peut-être beaucoup l'approfondir au début ; du moins ne la justifie-t-il pas d'une manière explicite. Il étudie les facultés de l'âme isolément, il les sépare même dans ses écrits plus qu'elles ne l'étaient dans sa pensée. Cette division, inévitable jusqu'à un certain point, de ce qui ne fait pourtant qu'un tout en réalité, ajoute aux difficultés de l'entreprise.

Nous commençons, avec notre auteur, par l'appréciation des facultés théoriques, qui ont pour fin la connaissance. Ces facultés, Kant semble les en-

velopper sous le nom de raison pure dans l'intitulé de son principal ouvrage.

Selon lui, l'esprit n'agit pas sans quelque impulsion extérieure. L'esprit reçoit du dehors la matière de ses perceptions, c'est-à-dire ce qui les différencie accidentellement les unes des autres, mais il n'existe aucun rapport assignable entre la cause extérieure des perceptions et les perceptions elles-mêmes, attendu que celles-ci deviennent ce qu'elles sont en nous par l'effet du temps et de l'espace, notions dont il est impossible d'attribuer l'origine au monde extérieur. Conditions nécessaires de tout exercice de l'activité sensible, le temps et l'espace sont en nous *a priori*. Ils forment l'élément *a priori*, l'élément intelligible de la sensibilité soit extérieure, soit intérieure. Kant les nomme des *intuitions a priori;* expression qui a des inconvénients analogues à celle d'idée innée. Il les appelle aussi les *formes a priori* de la sensibilité, ce qui serait mieux, dans ce sens que l'on considère volontiers la forme comme inséparable du fond ; mais Kant ne paraît pas l'entendre absolument ainsi. Du reste, l'antique opposition de la matière et de la forme joue un assez grand rôle dans son système. Rien, à ses yeux, n'est *a priori* sinon les formes. De ce que le temps et l'espace existent en nous *a priori*, comme la manière dont nous apercevons nécessairement les choses, Kant en infère leur subjectivité. Le temps et l'espace viennent de nous, donc ils ne viennent pas des choses

et sont étrangers à la nature des choses. De là résulte la subjectivité de toutes les représentations étendues ou temporelles, c'est-à-dire de toutes les représentations quelconques; elles ont un contenu réel, une cause indépendante de nous, mais cette cause est absolument inconnue. Il est permis de contester la rigueur d'une telle conclusion, dont la portée est immense.

Au-dessus de la sensibilité, nous trouvons l'entendement, qui concentre les perceptions et les transforme en idées par l'unité qu'il leur impose. La loi suprême de l'intelligence est l'unité. L'intelligence relie les uns aux autres les éléments divers de l'existence intérieure, en les rapportant à une unité logique absolue que le philosophe appelle *aperception du moi*. Il ne faut pas prendre cette unité logique pour une unité réelle; ce n'est pas le moi, c'est la manière dont, en vertu des lois de notre intelligence, nous sommes obligés de concevoir le moi; nous le comprenons nécessairement comme unité absolue; mais qu'est-il en lui-même? nous n'en savons rien.

L'acte par lequel l'entendement *synthétise* les intuitions, c'est-à-dire en fait des unités en les rapportant à l'unité centrale, s'appelle jugement. Il n'y a qu'un certain nombre de formes de jugement possibles; ces formes sont les manières dont l'intelligence s'exerce, ses fonctions, ses lois. En y réfléchissant, nous trouvons que le caractère de chacune d'elles s'exprime dans une idée, à laquelle nous

donnons le nom déjà consacré de *catégorie*. L'idée de substance, par exemple, est une catégorie, ou l'expression d'une forme de jugement ; elle exprime la nécessité intellectuelle en vertu de laquelle nous rapportons toute espèce d'intuition ou de perception à l'unité d'un sujet persistant, dont nous supposons forcément l'existence. Quand je dis : Cette rose est blanche, par exemple, ma pensée pourrait se développer comme suit : L'impression particulière que je reçois et que je nomme blancheur, appartient à un sujet que je suis obligé de supposer, auquel je rapporte d'autres perceptions encore, et qu'en raison de cet ensemble de perceptions j'appelle une rose. Les catégories sont donc les éléments *a priori* de l'intelligence, mais des éléments purement formels ; ce sont les différentes manières de ramener à l'unité la diversité des sensations ; ce sont des facultés, si vous voulez. Chacune d'elles n'est autre chose, au fond, qu'un mode de notre activité subjective.

L'activité de l'entendement ne peut s'exercer que sur une matière donnée, et cette matière, nécessaire à l'application des catégories, doit être une intuition du sens interne ou des sens extérieurs, car il n'y a pas d'autres intuitions.

C'est un grand principe de la philosophie kantienne, il le semble du moins au début, que l'intuition seule fournit un contenu à nos pensées. Kant ne justifie pas ce principe ; il est clair qu'il l'em-

prunte à l'empirisme de Locke. Le système de Kant est un développement autant qu'une réfutation du point de vue de Locke. Pour Kant comme pour Locke, toute connaissance réelle vient des sens et de la spontanéité de l'esprit s'appliquant aux données des sens; seulement Kant, entrant plus avant que Locke dans l'analyse de cette activité spontanée, démontre qu'elle est elle-même une source d'idées parfaitement originale, mais d'idées purement formelles, subjectives dans leur portée comme par leur origine; ce sont les idées de ses propres lois. Le temps et l'espace ont déjà ce caractère, ce sont les lois de l'intuition; puis viennent les catégories et d'autres encore. Cependant il est naturel à l'intelligence de prendre pour des réalités ces idées purement formelles et subjectives. L'intelligence devenant son objet à elle-même, toutes les formes qui lui sont inhérentes se changent en objets à ses yeux. Ainsi, comme elle est obligée, je l'ai dit, de rapporter toutes les perceptions à quelque sujet logique permanent, elle suppose invinciblement l'existence objective de tels sujets permanents et les appelle des substances; les causes de nos impressions sont pour elle des substances. Pour faire comprendre que la notion de substance est une pure forme de notre entendement, la Critique était nécessaire.

L'intelligence poursuit hors d'elle-même cette tendance à l'unité qui la constitue. Tenant les choses pour réelles, bien qu'elles ne soient que des phé-

nomènes de notre esprit dont la cause est inconnue, elle s'efforce de les concevoir comme formant ensemble un tout bien enchaîné qu'elle appelle le monde, et elle subordonne ce tout à un principe unique, qu'elle nommera Dieu. Cette tendance de l'esprit à poursuivre l'application de ses lois au delà de la sphère sensible, en composant des unités supérieures à celles des objets sensibles (qui sont déjà son produit), fait l'essence de la raison. Au vrai, la raison n'est que l'entendement lui-même prolongeant ses lignes au delà des phénomènes, jusques au point où elles viennent converger.

Ainsi la loi de l'entendement qui lui fait rattacher les perceptions internes ou externes à l'unité d'un sujet quelconque, conduit finalement la raison à l'idée d'un sujet absolument simple des phénomènes intérieurs ; ce sujet est appelé l'âme.

La loi de causalité pousse la raison à concevoir tous les événements comme compris dans un système d'effets et de causes. Ce système, c'est le monde.

Enfin, la loi de contradiction exige que tout objet réel soit absolument déterminé, c'est-à-dire, qu'on puisse lui donner positivement ou négativement tous les attributs concevables. L'être effectif d'un objet se présente nécessairement à la pensée comme une partie de l'être possible : c'est par cette considération que l'esprit est engagé, selon Kant, à concevoir l'idée d'un être sur lequel se fondent tous les possibles et qui, par conséquent, comprend en lui toute

réalité. Cette idée est l'idée de Dieu, telle du moins que l'avait déterminée, à l'époque où le penseur de Königsberg écrivait, la philosophie allemande, plus cultivée et plus forte dans ce temps-là que nous ne l'imaginons d'ordinaire. Kant lui-même avait publié, en 1763, un ouvrage particulier pour prouver l'existence de Dieu comme fondement de toute possibilité. L'auteur se prenait donc lui-même pour objet de son analyse. Si l'on veut bien entendre la langue de Kant et même parfois sa pensée, il ne faut pas oublier que la Critique de la raison pure est avant tout celle de la métaphysique en vogue dans un siècle et dans un pays donnés.

La raison, cherchant les premiers principes de toute chose ou l'inconditionnel en tout sens, conçoit donc comme le point de départ d'une explication absolue des faits, les trois idées de l'âme, substance simple, du monde et de Dieu. Ce sont là des *Idées* dans le sens platonicien, c'est-à-dire des objets tenus pour réels, mais qui appartiennent à une sphère supérieure à toute expérience, et qui ne sauraient être l'objet d'aucune intuition. Selon Kant, nous nous élevons par un mouvement naturel et nécessaire à la conception de ces idées ; cependant nous n'avons pas le droit de nous prétendre scientifiquement certains de leur existence objective, nous ne sommes pas même sûrs que leur existence soit possible, précisément parce que ce sont des Idées, dont la matière ne peut nous être fournie par aucune ex-

périence ; or la pensée ayant pour objet de comprendre l'expérience en la résumant, sa vérité n'étant jamais que relative à l'expérience (c'est ici le point capital), elle reconnaît la possibilité de l'expérience pour limite infranchissable. Ce qui, de sa nature, est sans analogie avec nos perceptions, ce qui appartient à une sphère où la perception n'atteint pas, tombe en dehors de la certitude et de la science. Les notions de Dieu, de l'âme et du monde expriment la condition absolue, non de l'existence des objets réels, mais de la manière dont opèrent nos facultés subjectives. Nous devons reconnaître que notre intelligence est organisée de manière à fonctionner comme si nous possédions certaines solutions sur les grands problèmes que soulèvent ces mots sonores, mais qu'en réalité nous ne pouvons rien affirmer sur leur objet. Et la preuve, c'est qu'en analysant les procédés par lesquels nous pensons atteindre Dieu, l'âme, le monde, on y découvre des vices de raisonnement, ou qu'on arrive avec un droit égal à deux solutions contradictoires : ainsi, comme nous allons l'expliquer, sur la question de savoir si le monde est fini ou infini, s'il existe ou s'il n'existe pas de cause première, etc. Il y a donc pour la raison des illusions inévitables. — Puisqu'elles sont inévitables, on serait tenté de se demander par quelle fortune un savant prussien s'en est délivré ; mais je n'insisterai pas sur cette observatiton, que l'éude du criticisme suggère pourtant plusieurs fois, et qui chaque fois

revient plus pressante. Je demande seulement à l'auteur quelles sont les sources de l'erreur qu'il signale. — A cette question le criticisme a deux réponses : l'une se présente immédiatement, l'autre est plus profonde.

Et d'abord il est clair qu'on arrive à l'erreur en partant d'un faux principe. Nous cherchons la substance et la cause des choses, et nous prenons pour des choses les représentations de notre esprit. Ainsi toute notre science du monde est fantastique, illusion qui se reflète dans la science de Dieu. L'unité véritable des choses n'est pas objective, mais subjective, puisque les choses sont en nous. Et quant aux réalités qui produisent l'être phénoménal en se voilant dans les formes du temps et de l'espace, nous n'en connaissons point la nature ; il est donc bien inutile de chercher les lois de leur enchaînement. Ne sachant rien des parties, quelle idée nous ferions-nous du tout ?

Mais il y a plus ; si notre base est vicieuse, les instruments qui nous servent à construire le sont aussi. Nous ne pouvons philosopher qu'en suivant les lois de notre esprit, le fil des catégories. Or les catégories n'ont qu'une valeur subjective ; leur seul emploi légitime consiste à rendre intelligibles les représentations que la sensibilité nous fournit.

Kant pourrait affirmer purement et simplement la subjectivité des catégories, comme il le fait pour le temps et pour l'espace, et la prouver par le

même argument : Les catégories viennent de nous, donc elles ne valent que pour nous. — Cependant, guidé par des principes que nous apercevrons plus tard, bien qu'il ne les ait pas formulés d'une manière explicite, Kant répugne à proclamer l'impuissance de la pensée dans cette forme absolue. Il arrive au même résultat par un chemin un peu plus long; l'intelligence est sans reproche, mais la perception sensible est déjà condamnée comme impliquant le temps et l'espace ; or nous ne savons pas employer les catégories de l'intelligence sans les plonger dans l'onde colorée de la perception. Elles empruntent inévitablement à l'élément *a priori* de l'intuition en général, c'est-à-dire au temps, une sorte de robe dont il est impossible de les dépouiller. La substance, par exemple, nous nous la représentons comme ce qui persiste dans le temps. Ainsi les catégories, étant revêtues de la forme du temps, ne peuvent évidemment s'appliquer qu'aux choses du temps, et par conséquent leur emploi n'est légitime que dans le domaine subjectif de l'expérience, bien que dans la pureté de leur définition elles fussent peut-être capables d'atteindre le réel et l'absolu. Qu'elles soient subjectives de leur essence ou par l'influence inévitable de l'imagination sur notre manière de les comprendre, le résultat est identique.

Enfin, les seules vérités certaines *a priori* que nous enseigne l'analyse de la raison, prise au sens étroit, sont les lois formelles de cette raison, lois qui diffé-

rent des catégories en ce que l'entendement ne peut pas ne pas appliquer celles-ci et qu'il les applique toujours de même, tandis que la raison est plus ou moins libre de se conformer ou de ne pas se conformer à ses lois particulières, savoir les lois d'unité, de variété et de continuité.

Voilà, dans une forme simple et sommaire, mais assurément très-imparfaite, les conclusions de la Critique de la raison pure. Elles sont presque entièrement négatives. Non-seulement nous ne sommes pas jugés capables d'arriver à la vérité philosophique, à la connaissance des principes des choses, de Dieu, de l'âme et du monde considéré dans son unité, mais, par la distinction établie entre le subjectif et l'objectif, nous sommes dépossédés de toute vérité quelconque. Que connaissons-nous, en effet, selon Kant? — Nous connaissons le mécanisme de nos facultés intellectuelles, nous connaissons *a priori* les lois générales qui régissent l'exercice de ces facultés, mais nous savons en même temps que les résultats auxquels nous parvenons par cet exercice régulier, n'ont de valeur que relativement à nous. Ils forment un ensemble harmonique dont toutes les parties concordent, parce qu'ils sont tous obtenus d'après les lois de notre nature; ils sont l'expression de notre nature; mais s'ils se donnent pour autre chose encore, s'ils se présentent comme l'image d'une réalité qui subsiste indépendamment de nous; en cela ils nous trompent. Toutes nos facultés

nous trompent, car elles nous font croire que nous possédons la connaissance d'objets nombreux, distincts de notre esprit, tandis que nous n'en connaissons aucun. Le monde que nous connaissons n'est qu'un fantôme que nous créons en nous-même d'après des lois uniformes; selon l'expression de Leibnitz, c'est un rêve bien réglé. Mais il existe réellement un monde indépendant de nous et de notre faculté de connaître, un monde qui est vis-à-vis de nous précisément dans le rapport que naturellement nous croyons exister entre nous et le monde fictif de nos représentations, un monde qui nous entoure et qui agit sur nous, car c'est lui qui donne la première impulsion à nos fonctions intellectuelles. Eh bien! ce monde, le monde *des choses en soi,* nous ne le connaissons point, nous ne pouvons pas même nous en faire la moindre idée.

Tel est le résultat direct de la Critique. Assurément elle n'apporte aucun enrichissement à la notion du principe absolu des choses que la philosophie possédait avant elle. Mais si la Critique de la raison pure ne constitue pas en elle-même un progrès dans une science dont elle nie jusqu'à la possibilité, elle ne lui en donne pas moins une impulsion féconde, et l'on trouve en elle le germe de plus d'un progrès.

D'abord, à la prendre simplement en elle-même, sans sortir de sa forme authentique et pour ainsi dire officielle, elle ramène la philosophie avec puissance à son éternel objet, à l'élément *a priori* de la

pensée, aux vérités nécessaires. La Critique ne présente qu'un inventaire de ces données *a priori ;* et encore peut-on contester l'exactitude de son dépouillement; elle ne forme pas un tout des valeurs isolées qu'elle déprécie si fortement par la subjectivité qu'elle attribue aux formes de la pensée. Mais enfin, elle reconnaît l'existence de l'*a priori,* et le rétablit dans ses droits avec l'autorité d'une irrésistible évidence contre les négations du sensualisme et du scepticisme.

Puis, si nous pénétrons au delà de la lettre et du mécanisme extérieur du système pour en saisir l'intention et l'esprit, il sera facile, en suivant des indications répandues partout dans son ouvrage, de reconnaître dans Kant le successeur légitime de Leibnitz, le dépositaire des traditions de la philosophie spiritualiste, qu'il ne continue pas seulement, mais qu'il agrandit, qu'il corrige et qu'il précise.

La différence fondamentale entre les deux systèmes de Leibnitz et de Spinosa nous a paru se résumer en ces mots : Spinosa conçoit la substance ou l'être universel essentiellement comme objet ; le dynamisme de Leibnitz nous porte à le concevoir comme sujet. La conséquence finale du premier point de vue serait le matérialisme; aussi, quoique Spinosa ne fût pas du tout matérialiste, on pouvait s'y tromper et l'on s'y est trompé. Le point de vue de Leibnitz, pris dans sa plus haute généralité, est le fondement du spiritualisme, dont l'idéalisme n'est

que l'une des formes possibles, et peut-être une déviation.

Eh bien, l'idée que l'être réel doit être considéré comme *sujet* fait aussi le fondement de la philosophie de Kant. Il a développé ce germe en deux directions presque opposées : l'une est l'idéalisme pur, l'autre le vrai spiritualisme. Le système de Leibnitz est un semi-idéalisme. La notion centrale en est celle de force. Leibnitz donne à l'activité de cette force le nom de perception, mais sans attacher à ce terme un sens bien précis. De là résulte l'extrême flexibilité de son système, son ambiguité, l'impossibilité de le déployer sans le transformer. Le côté par lequel Kant est entré dans la philosophie, savoir l'analyse des conditions selon les quelles s'exerce l'intelligence humaine, le conduisit aux limites de l'idéalisme pur. L'idéalisme pur est la conséquence rigoureuse de son point de vue. En effet, l'idée que les lois de la pensée sont les lois de l'univers, idée que toute théorie de la connaissance un peu profonde est obligée de formuler, parce que, sans elle, le fait de la connaissance est inexplicable, cette idée, qui pousse Leibnitz à ne composer l'univers que d'intelligences, n'est pas étrangère non plus à la philosophie de Kant. « *Toutes* » *choses*, » dit-il, « *appartiennent au même tout* » *d'expérience ; dès lors le moi subjectif et le monde* » *qu'il contemple doivent être considérés comme les* » *deux faces, comme la double manifestation et le*

» *double produit d'un même principe et d'une même* » *essence.* » Grande parole, qu'on ne saurait contester, qu'on peut interpréter en sens divers, et qu'on n'approfondira jamais assez. Sans une identité intérieure du sujet connaissant et de l'objet connu, il n'y a pas de science possible; Kant constate cette vérité avec la philosophie de tous les siècles. Il l'explique par un idéalisme subjectif mitigé, en faisant du monde le produit de l'esprit humain excité par l'action inconnue d'une cause inconnue, qu'il appelle la *chose en soi.* Mais de cet idéalisme mitigé à l'idéalisme pur il n'y avait qu'un pas; il n'y avait, comme nous l'avons déjà marqué dans une leçon précédente, qu'à effacer cette chose en soi dont nous ne pouvons rien savoir; puisque, pour la connaître, il faudrait se dépouiller précisément de toutes les facultés au moyen desquelles nous connaissons. Et la suppression de la chose en soi n'exigerait pas grand effort de logique. Quel motif nous engage à admettre son existence? — Evidemment c'est l'impossibilité d'expliquer par les lois *a priori* de la raison l'élément accidentel et variable des choses, des phénomènes. Pourquoi voyons-nous ceci plutôt qu'autre chose? Les changements de nos perceptions ne dépendent pas de nous; il faut donc leur assigner une cause hors de nous. — Ainsi nous reconnaissons l'existence de la chose en soi par obéissance au principe de causalité. Mais l'axiôme de la causalité est une loi de l'intelligence qui, selon les termes exprès de

la Critique, ne trouve d'application légitime que dans le domaine tout subjectif de l'expérience ; la chose en soi est donc une invention de notre esprit pour expliquer les phénomènes, invention nécessaire si l'on veut, mais invention illégitime, puisqu'elle consiste dans un emploi transcendant[1] des catégories. La chose en soi est subjective, et la seule réalité qui subsiste est le sujet ou le moi. Le moi demeure l'objet unique de la connaissance ; dès lors aussi, jusqu'à ce que l'évolution de l'idéalisme soit accomplie, le moi devra-t-il être considéré comme l'essence et le principe de tout. Dans cette doctrine la pensée de Leibnitz sera précisée, le mot qu'il employait sera pris au sérieux : dès qu'il n'existe rien sinon le sujet et sa pensée, la perception est bien effectivement l'unique activité, l'unique force, l'unique réalité. C'est à ce résultat que vient naturellement aboutir le criticisme.

Mais si cette conséquence s'impose avec une sorte de nécessité logique au système de Kant ; si Kant a préparé le triomphe exclusif du principe subjectif dans la philosophie, en cherchant le pourquoi d'une croyance dont, au point de vue spéculatif, l'absolue nécessité garantit seule la justesse ; il convient de remarquer qu'il a toujours et toujours plus hautement désavoué cet idéalisme auquel semblait le condamner une déduction rigoureuse, mais exclusive.

[1] Transcendant, c'est-à-dire dépassant la sphère où l'expérience est possible. Comparez sur tout ceci leçon III, p. 49 et suivantes.

Kant ne veut pas être idéaliste, il veut être spiritualiste; il veut comprendre l'être réel comme esprit dans la signification totale du mot esprit, c'est-à-dire qu'outre l'élément intellectuel, outre l'activité de représentation, il veut encore trouver dans la substance l'élément de l'activité proprement dite, l'élément moral. Telle est la raison pour laquelle il a constamment maintenu l'opposition du *phénomène* et du *noumène*, de la connaissance sensible et logique, la seule que nous possédions, et de l'intuition intellectuelle qui, permettant la contemplation directe des choses en soi, nous donnerait la vérité objective. Par cette distinction fortement accusée, la Critique de la raison pure a poussé l'esprit philosophique à la recherche de nouvelles méthodes.

Kant, qui paraît donner beaucoup de soin à la terminologie, n'est pas toujours heureux de ce côté-là. Au besoin le titre de son principal ouvrage servirait à le prouver; il n'est pas très-clair, et dans le fond il est peu conforme aux définitions kantiennes. La Critique de la raison pure est proprement une critique de toutes les facultés intellectuelles par lesquelles nous obtenons la connaissance des choses finies. Les catégories de l'entendement n'ont pas d'autre usage, et c'est l'impuissance de ces catégories à exprimer l'inconditionnel ou l'infini qui amène les difficultés sur lesquelles Kant s'étend si longuement dans sa dialectique, sous le nom de paralogismes et d'antinomies de la raison pure. Dans la

sphère de l'intelligence spéculative il ne connaît pas d'autres facultés; mais, par la critique qu'il en fait, il met l'esprit sur la voie des découvertes. Puisqu'il sait que nos connaissances sont subjectives, il conçoit, ou tout au moins il imagine un autre mode de connaissance. En démontrant que nos méthodes nous jettent infailliblement dans des contradictions lorsqu'on les pousse à l'inconditionnel, il fait naître le besoin d'une méthode qui explique ces contradictions et qui en triomphe, car on ne peut pas admettre que l'essence de l'esprit humain soit de se contredire lui-même. A l'intuition dans le temps et dans l'espace il oppose l'intuition intellectuelle. Il nous la refuse, il est vrai, mais tout au moins il en entrevoit la possibilité, il en fait ressortir la nécessité avec force; il suggère donc tout naturellement à des penseurs plus hardis l'idée de fouiller plus profondément leur âme pour y trouver cette intuition, et de fonder sur elle une méthode absolue. Ce n'est pas le moment de recueillir les germes spéculatifs semés abondamment dans tous les écrits du philosophe de Königsberg et particulièrement dans la Critique de la raison pure. Je n'ajoute qu'une réflexion, pour rattacher cette matière à la partie des travaux de Kant qui touche de plus près à l'objet de nos recherches, et dont je vous entretiendrai dans notre prochaine leçon.

Ce qui fait l'insuffisance des catégories de l'entendement, ce qui oblige le criticisme à les tenir pour

subjectives, c'est, nous l'avons dit, l'impossibilité de les appliquer sans faire intervenir l'élément du temps. Le chapitre où Kant fait voir comment les catégories s'allient nécessairement avec l'intuition du temps (*schématisme de la raison pure*), est l'un des plus admirables de la Critique par la sagacité pénétrante de son analyse. Le temps est comme l'espace, une forme du fini. On peut prolonger à volonté le temps et l'espace, c'est-à-dire qu'on peut en reculer à volonté les limites, mais c'est toujours la nature du fini, seulement c'est un fini dont nous n'atteignons pas les bornes; on ne conçoit pas même, il est vrai, que le temps et l'espace pussent avoir des bornes, mais on ne les conçoit pas non plus réellement illimités. Le temps infini, l'espace infini ne sont pas compris par nous dans l'unité d'un seul acte de la pensée, parce qu'en vérité, quoiqu'on ait voulu corriger Kant sur ce point, l'espace et le temps tombent moins dans le domaine de la pensée que dans celui de l'imagination, qui a toujours des limites quelque part. Le temps infini ne serait plus le temps, l'espace infini ne serait plus l'espace

Pour appliquer les catégories à la réalité inconditionnelle, il faudrait pouvoir les affranchir de cet alliage du temps; et les catégories débarrassées de l'élément du temps ne seraient plus les mêmes catégories, ce seraient des catégories toutes nouvelles, que l'auteur ne fait qu'entrevoir. Ainsi la causalité conçue dans le temps revient à la nécessité. Les lois

qui régissent notre intelligence souffriraient une exception, c'est-à-dire qu'elles seraient violées, si nous concevions un phénomène sans une cause antérieure à lui dans le temps. Quoique cette priorité ne soit qu'un moment imperceptible et tout idéal, puisque la cause n'est cause qu'à l'instant où elle produit son effet, cependant il est impossible de ne pas admettre que la cause précède l'effet. L'imagination a besoin du temps, elle l'introduit là même où il n'a proprement point affaire, et dans la simultanéité elle produit la succession[1]. L'acte que je viens d'accomplir, par exemple, a nécessairement sa cause en un fait antérieur, qui a lui-même une cause, et ainsi de suite, à moins d'admettre un effet dans le temps qui n'ait point de cause dans le temps, ce qui est absurde. Eh bien, cette succession de causes n'est autre chose que la nécessité universelle. Si nous parvenions à dégager le rapport de causalité des idées de succession et de temps qui s'y associent, nous arriverions peut-être à comprendre la liberté. Ainsi nous comprendrions que la cause immuable, intemporelle de tous nos actes, quel que soit l'ordre dans lequel ils se succèdent, est notre caractère moral, et que ce caractère moral est ce qu'il est par le fait de notre volonté, par notre libre détermination, non par une détermination prise une fois pour toutes dans le temps au commencement de la série d'actes dont notre existence phénoménale

[1] Comparez l'analyse du phénomène opposé, leçon XVII.

se compose, mais par une détermination toujours identique, une, éternelle, c'est-à-dire indépendante du temps. Mais cette causalité intemporelle ne serait plus la causalité que nous connaissons. Il faudrait comprendre la causalité intemporelle pour comprendre notre liberté, et nous ne la concevons pas. Pourquoi? — parce que notre imagination s'y refuse. C'est à l'imagination que le temps est indispensable. Le temps est la forme de notre sensibilité; mais la sensibilité ne se sépare point de l'intelligence, dont l'imagination, l'intuition intérieure, forme un élément essentiel. L'intelligence pure, dépouillée de tout élément sensible, nous appartient si peu, que nous ne pouvons pas même nous en faire une idée. Kant a raison de penser que l'intelligence est une synthèse d'intuitions. Nous ne comprenons donc pas notre liberté Mais, que nous la comprenions ou non, nous ne saurions en douter, et il n'est pas permis non plus d'en douter; douter de la liberté serait douter du devoir, or il n'est pas permis de douter du devoir.

La causalité intemporelle dont je parle, cette causalité incompréhensible et pourtant certaine de la liberté, est incompatible avec une série de causes et d'effets successifs, incompatible par conséquent avec les catégories qui régissent l'expérience. Il n'y a pas moyen que la liberté et les catégories expriment également la vérité, à moins que la vérité ne se contre-dise elle-même, ou que ces deux ordres de lois

ne s'appliquent dans deux plans essentiellement différents.

Tel est le motif profond qui engage Kant à dégrader le temps et les catégories du temps, et à considérer le monde qu'elles expliquent comme un monde de pure apparence.

Quoiqu'il nous interdise l'autre monde, le monde réel, celui ci semble s'ouvrir pour lui sur un point, je veux dire la liberté. L'intuition intellectuelle, dont le pressentiment domine toute sa pensée, serait précisément l'intuition de la liberté. Si l'on n'admet pas qu'il possédait cette intuition, plusieurs passages de ses écrits, quelques-unes de ses théories même, demeurent inexplicables. Cependant il nous la refuse. Nul objet de notre intuition n'appartient au monde supérieur; mais nous contemplons le reflet de ce monde dans le nôtre. Ce reflet, cet éclair produit au contact des deux sphères, nous l'appelons la conscience de l'obligation morale.

Cette conscience est absolument irrécusable. Kant dédaigne de le prouver. L'obligation qu'elle impose est péremptoire; la loi morale a sa sanction en elle-même: dire que nous devons lui obéir pour tel ou tel motif, c'est ne pas la comprendre; nous le devons parce que nous le devons, et rien de plus. Changer le moins du monde cette position du devoir dans notre âme serait méconnaître ce que la conscience nous dicte et faire mentir son témoignage. Rien n'est absolument bon qu'une volonté droite;

cette sentence du sage moderne perdrait sa sublimité lorsqu'elle cesserait d'être un axiôme.

La droite volonté, c'est-à-dire l'identité parfaite du vouloir et de l'obligation a donc quelque chose d'absolu; elle forme le vrai point de contact entre nous et l'absolu. De l'obligation morale Kant conclut directement notre liberté, et par l'intermédiaire d'une autre idée, celle du mérite inséparable de la dignité morale ou de l'accomplissement du devoir, il infère l'existence d'un ordre moral, d'un monde de liberté et d'un principe de cet ordre moral, d'un Dieu moral et par conséquent personnel, tout autant de vérités qui appartiennent à l'ordre objectif et qui, bien loin de résulter d'un emploi conséquent de la pensée dans le domaine purement spéculatif, sont incompatibles avec les lois de la pensée spéculative que la Critique de la raison pure nous a enseignées.

Ici pour la première fois vous voyez l'idée morale, introduite dans la philosophie régressive, servir de base à la théologie rationnelle, à la métaphysique. Kant ne hasarde cette grande innovation qu'avec des précautions et des réserves dont nous examinerons la portée dans notre prochaine réunion.

DIXIÈME LEÇON

Kant (suite). *Critique de la raison pratique.* Caractère absolu de l'obligation morale. De ce caractère absolu de l'obligation, on peut inférer l'essence du monde objectif, sur lequel les facultés théoriques ne nous apprennent rien. Kant établit ainsi, en dehors de la science et sur la base de la foi, la liberté humaine, l'existence de Dieu et la vie à venir. Mais cette foi n'est après tout qu'une forme de la science ; ainsi la Critique de la raison pratique contredit le subjectivisme absolu de la raison pure, ce qui devient manifeste dans la théorie de Kant sur le mal. La Critique de la raison pratique fait de la conscience morale le principe d'une méthode de découverte, qui reconnait la libre volonté comme le principe et le fond de l'être. — *Critique du jugement.* Elle constate la présence d'un principe intelligent dans la nature. L'hypothèse d'une force inconsciente qui réaliserait l'idéal de la raison tend à concilier les deux premières Critiques au delà des limites du criticisme. Elle contient le germe du panthéisme subséquent. — Résumé.

Nous savons, avec une certitude supérieure à celle de la science, qu'il existe un devoir, mais nous ne savons pas aussi bien en quoi ce devoir consiste. Le contenu de la loi morale n'est pas clairement donné dans la conscience immédiate. Il faut développer scientifiquement cette loi, en partant de ce que nous en connaissons d'abord, c'est-à-dire en partant du simple fait que notre volonté se sent obligée. Quel est donc le devoir compris dans l'idée même d'une obligation imposée à la volonté? Selon Kant, c'est le devoir d'être volonté, c'est le devoir d'être absolue, puisque l'obligation générale est absolue. La loi morale exige que notre volonté prenne un caractère absolu; elle nous ordonne de vouloir ce que nous voulons, pour tous les hommes et dans toutes

les circonstances, de n'avoir d'autres volontés particulières que celles que nous élevons en même temps à la hauteur de règles universelles. En un mot, pour qu'une action soit morale, il faut que le principe qui l'a dictée soit susceptible d'être universellement suivi. Cette idée résume la philosophie pratique de Kant. Ainsi dans tout vouloir opposé à la règle, la pensée démêle une contradiction. Ce que nous voulons pour nous, nous ne le voulons pas en général. Les milieux où nous vivons, le temps et l'espace, rendent cette contradiction possible. Nous voulons ici, dans cet instant, ce que nous ne voulons pas partout et toujours, et c'est ainsi que nous devenons coupables. La volonté ne pourrait donc pas dévier de sa route, l'infraction au devoir ne se concevrait pas, dès lors le devoir lui-même, ou l'impératif (l'*impératif catégorique)*, ne se concevrait pas non plus, si le temps et l'espace n'étaient point. Le temps et l'espace sont du phénomène, par conséquent le devoir lui-même appartient au monde phénoménal ; mais l'empire absolu qu'il réclame avec autorité nous prouve que le vrai fond de l'être se révèle en lui. Il n'y a rien d'absolument bon qu'une bonne volonté, disons-nous ; mais le bon c'est le vrai, et l'axiome que je rappelle nous ouvre un jour inattendu sur la vérité. La volonté est notre essence objective ; la volonté bonne est celle qui, dans le milieu phénoménal, suit encore les lois intemporelles, inconditionnelles du monde objectif. Il est donc clair

que rien du monde objectif ne nous est connu d'une manière intuitive, et comme nous n'obtenons des idées que par la transformation des intuitions sous l'influence des catégories, nous n'avons pas d'idée du monde objectif. Il le faut donc confesser, nous n'avons proprement pas d'idée de la liberté ; la liberté choque les lois de notre intelligence ; nous sommes obligés d'inférer la liberté du devoir : il faut pratiquement croire à la liberté pour pouvoir accomplir son devoir. Ainsi la liberté n'est pas un objet de science, mais un article de foi. Il en est de même de toutes les vérités qui appartiennent à cette sphère lumineuse et voilée, particulièrement de l'existence de Dieu.

L'existence de Dieu est l'objet d'une foi pratique dont voici le fondement : La loi du devoir ne nous impose pas la recherche du bonheur, mais il nous est impossible de ne pas désirer le bonheur. La raison *pratique*, c'est-à-dire la raison pénétrée du sentiment de l'obligation morale et s'appliquant à régler la vie, juge donc irrésistiblement que la vertu mérite le bonheur ; nous devons, chacun dans notre sphère, travailler à ce que la vertu obtienne sa récompense. Pour qu'un tel effort soit possible, il ne faut pas en considérer le but comme illusoire ; nous devons croire à la réalité de l'ordre que nous nous efforçons d'établir. Mais un Dieu, un Dieu tout sage, tout puissant et tout bon paraît être la seule force capable d'en assurer le règne ; par conséquent nous

devons croire à l'existence de Dieu. Nous devons y croire, parce qu'en douter serait renoncer à l'espérance qui nous donne la force de pratiquer le devoir, et presque renoncer au devoir lui-même, quoique la sainteté des obligations que le devoir nous impose ne dépende absolument point de cette espérance. Nous devons croire à Dieu, mais nous ne savons rien de Dieu, nous ne pouvons obtenir aucune preuve scientifique de son existence. Toutes les preuves qu'on a tenté d'en donner sont fallacieuses, et la conviction morale que nous mettons à leur place n'est pas une preuve au point de vue de la science, pas même un commencement de probabilité, puisque son point de départ est étranger à la science, dont il contredit les données. Kant insiste sur ce thème avec beaucoup de force.

Système bizarre, ou plutôt expression profonde du déchirement de la conscience humaine ! le kantisme est formé de deux parties : une science qui n'est pas vraie, une vérité qui n'est pas sue. La pensée ne pouvait rester dans cet état, les deux moitiés violemment séparées devaient incessamment faire effort pour se réunir. Même à ne considérer que la conséquence formelle, la situation prise par la Critique était insoutenable. On a dit que dans sa philosophie morale Kant s'est montré infidèle à ses principes ; un spirituel écrivain voulait y voir une concession de l'auteur du criticisme aux croyances historiques de l'Europe. Cette opinion, que Heine exprime d'une

manière assez gaie, est pourtant une lourde méprise. La Critique de la raison pratique est si peu contraire aux tendances de la Critique de la raison pure, que le gros livre de la *Raison pure* a pour but unique de fonder la *Raison pratique*. Pareil à son contemporain Jacobi, Kant a cru voir que le courant naturel de la pensée métaphysique porte irrésistiblement au fatalisme, c'est-à-dire à la négation de la morale; c'est pour cela qu'il a, comme Jacobi, déclaré la guerre à la métaphysique ; mais il ne s'en est pas tenu aux éloquentes protestations de son émule; il a fait bonne et rude guerre, et renversé son ennemi. En proclamant la subjectivité de toutes nos connaissances, il voulait laisser le chemin libre à la liberté; son intention est évidente.

Cependant, il reste vrai qu'au fond tout le système moral de Kant, et non pas seulement les postulats qu'il y rattache: Dieu, le triomphe de l'ordre moral et l'immortalité personnelle, jure avec le subjectivisme qu'il professe dans la théorie. Le monde que nous voyons et que nous comprenons est aussi le monde où nous agissons, le monde où nous nous proposons d'agir. Si l'objet de la pensée est purement phénoménal, les décisions relatives à un tel objet ne peuvent avoir elles-mêmes qu'une valeur phénoménale; tandis que le sentiment le plus intime du philosophe lui fait proclamer qu'il n'y a rien d'absolument bon qu'une bonne volonté. Inventée pour sauver l'ordre moral avec le libre arbitre, la

subjectivité du monde sensible se trouve en fin de compte incompatible avec la réalité de l'ordre moral. Cette contradiction se manifeste d'une manière particulièrement saillante dans la théorie de Kant sur le mal. Kant est personnellement trop sérieux, le cœur est chez lui trop profond pour qu'il se contente de résoudre le mal moral dans une simple imperfection métaphysique. Ce point de vue blesse la conscience, qu'il veut satisfaire avant tout. Le principe du mal moral ne peut résider, à ses yeux, que dans une décision de la liberté intelligible, intemporelle, objective. Mais en quoi consiste cette décision de la liberté intelligible qui fait, aux yeux de Kant, l'essence du mal moral? Avec les éléments dont il dispose, il ne peut l'expliquer qu'en disant que la liberté intelligible subordonne son *intérêt,* c'est-à-dire sa loi propre, à l'intérêt sensible, déterminé par les phénomènes du monde sensible; et telle est en effet la solution qu'il propose. Est-il une manière plus énergique de reconnaître la réalité du monde des sens? Comment ce qui n'est pas pourrait-il exercer une influence déterminante sur ce qui est? Je ne parle pas de l'inconséquence non moins flagrante qu'il y a de la part de Kant à déterminer scientifiquement, dans un intérêt spéculatif et non dans un intérêt pratique, les caractères particuliers d'une décision de la liberté intelligible, dont il nous avait interdit la connaissance théorique absolument et sans restriction.

Vous le voyez ici clairement, la séparation radicale entre le monde subjectif et le monde objectif, que le criticisme s'est efforcé d'établir avec tant de soin, n'est pas respectée par Kant lui-même. Les barrières posées entre la science et la foi s'écroulent pareillement dans la pensée même de leur auteur: Kant a beau dire, cette foi toute rationnelle n'est qu'une forme de la science; c'est une science produite par d'autres facultés, par une autre méthode, par une méthode et par des facultés supérieures, selon Kant, à la méthode et aux facultés purement spéculatives, telles du moins qu'il les comprend. La science et la foi de Kant sont deux espèces d'un même genre, deux modes de la connaissance. L'une et l'autre ont pour objet la vérité, la foi surtout. Mais toutes les méthodes, tous les procédés qui conduisent à la vérité appartiennent de droit à la science. La Critique de la raison pratique est donc après tout une tentative de régression philosophique prenant son point d'appui dans une sphère jusqu'ici négligée, dans la conscience morale de l'humanité, et aboutissant, par l'analyse des conditions requises pour s'expliquer le fait de la conscience, aux doctrines de l'immortalité de l'âme, d'un Dieu personnel et d'un ordre moral de l'univers. Il y a là une affinité avec le mysticisme d'autant plus remarquable que le mysticisme est l'objet d'un grand déchaînement de la part des kantiens. Jusqu'ici l'on avait fondé la morale sur la religion, c'est-à-dire, puis-

qu'il ne s'agit ici que de la science humaine, sur la métaphysique, et sur une métaphysique à l'établissement de laquelle la morale était demeurée étrangère. Kant, le premier (le premier du moins dans la philosophie moderne, car au moyen âge il eut des précurseurs), conçut l'idée de faire reposer la religion sur la morale. Aux preuves de l'existence de Dieu proposées avant lui, preuves dont il montra bien les côtés faibles et qu'il juge peut-être même avec trop de sévérité, il substitua une preuve morale, fondée sur la nécessité de la pensée morale. Il reconnaît donc une activité morale dans le premier principe de toutes choses, non par une affirmation seulement, ce qui n'est et n'était point rare, mais par la force même de toute sa méthode. Le Dieu saint est une idée qui se détache de tout le reste; elle est, au dire du kantisme, étrangère à la science; mais elle est chez Kant. Elle y est, et c'est elle qui forme le trait distinctif du spiritualisme de Kant et le progrès de sa pensée sur la pensée de Leibnitz. C'est là aussi ce qui empêche Kant de s'abandonner à la pente de l'idéalisme. Kant ne peut chercher le caractère essentiel de l'être ni dans la perception ni dans la pensée, parce qu'il a reconnu l'importance fondamentale de la volonté. Il ne peut pas non plus considérer le monde comme un pur phénomène sans cause substantielle hors de nous, quoique sa théorie de la connaissance l'y conduisit, parce qu'il est profondément convaincu de la réalité de nos actions.

Que l'élément moral, lors de sa première apparition, se soit trouvé en opposition avec tout le reste de la science, nous n'en serons point surpris, puisque cet élément surgissait dans la pensée en face d'une science développée, qui jusqu'ici n'en avait tenu aucun compte. Il n'est pas étonnant non plus que le penseur chez lequel l'élément moral a pour ainsi dire fait éruption, se soit efforcé de lui assigner une place à part. Mais, nous venons de le voir, c'est l'intérêt de l'élément moral qui impose des limites au subjectivisme de Kant ; ainsi toute sa pensée en subit déjà l'influence, quoiqu'il y ait encore loin de là jusqu'à une complète assimilation. Kant a mis la morale à la base même de l'édifice scientifique ; c'est le résultat le plus durable de sa philosophie. Après lui il n'est plus permis d'élever une métaphysique sans consulter les besoins de la pensée morale. Ceux qui l'ont tenté sont dépassés et jugés par le kantisme.

Il y a de bonnes raisons, je ne l'ignore point, pour soutenir que les seules doctrines religieuses essentielles à la philosophie critique sont la liberté et le devoir. L'*impératif catégorique* est une obligation d'agir, non de croire. L'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme ne sont pas présentées comme des opinions méritoires, mais comme des conceptions qui s'imposent avec une sorte de nécessité à l'esprit de l'homme, lorsqu'il cherche à faire le bien. Mais cette nécessité n'est pas rigoureuse.

Kant laisse même entrevoir qu'il y a plus de grandeur morale à suivre la voix de la conscience sans aucune perspective de rétribution. Toutefois l'interprétation fondée sur ces réserves n'est point en réalité plus autorisée que l'autre, suivant laquelle les postulats de la raison pratique seraient l'expression fidèle de la plus haute vérité. Et d'ailleurs elle ne conduirait elle-même qu'à nier la possibilité de toute métaphysique religieuse quelconque, sans laisser aucune place à une métaphysique irréligieuse et fataliste. Le point capital est toujours que la subjectivité du monde physique a pour fondement l'incompatibilité de la loi de causalité nécessaire qui règne dans la nature avec l'affirmation obligée et certaine de la liberté humaine. Notre liberté, seul intelligible connu, nous ouvre seule un jour sur l'essence de l'intelligible. L'ordre moral est l'ordre suprême, quoique l'imagination soit impuissante à se représenter la réalisation de cet ordre moral. Telle est l'essence la plus pure de la vraie philosophie critique.

Nous avons indiqué les principales idées par lesquelles Kant a fait avancer la métaphysique. Pour terminer cette revue, il me reste à rappeler les conclusions de son troisième ouvrage fondamental, *la Critique du jugement*. Le mot jugement désigne ici une faculté de l'esprit particulière et soumise à des lois particulières ; ce n'est pas la faculté de porter des jugements quelconques : celle-ci se confondrait

avec la pensée en général. Le jugement dont Kant fait la critique est la faculté par laquelle nous apprécions les phénomènes dans ce qu'ils ont d'accidentel. La Critique du jugement recherche si le contingent et le divers ne sont pas soumis à leurs lois propres, indépendamment de ces lois constitutives de l'intelligence, et par conséquent absolument nécessaires, dont traite la Critique de la raison pure.

Si nous pénétrons jusqu'au fond, le jugement et la raison pure sont bien régis par le même principe absolu, dernier *a priori*, condition de toute intelligence, — savoir le principe déjà énoncé que, soumis aux mêmes règles, la pensée et l'objet de la pensée forment un seul tout. Mais les conditions selon lesquelles s'applique le principe ne sont pas les mêmes dans la sphère du contingent ou de ce qui nous semble tel, et dans celle de la pure nécessité logique. Peut-être la loi suprême de la raison se révèle-t elle à nous d'une manière plus intime, plus frappante, lorsque nous considérons le côté variable et contingent des choses.

Si ce principe, où nous ne voulons voir pour le moment qu'une hypothèse à contrôler, est réellement la vérité : si l'univers et la pensée forment les deux moitiés d'un même tout, ou plutôt, pour parler la langue du criticisme, si nous ne pouvons concevoir le monde que comme régi par les mêmes lois que l'esprit et par conséquent homogène à l'esprit,

cette affinité de nature se manifestera partout. Nous la constaterons non-seulement dans ce qu'il y a d'intelligible dans le monde, c'est-à-dire dans les lois universelles qui correspondent aux catégories de l'entendement, mais encore dans ce qu'il y a d'inintelligible en lui, dans ce qui paraît accidentel, fortuit, dans ce que nous ne pouvons que constater et non comprendre. Là même où nous ne comprenons pas, là où il n'y a, semble-t-il, rien à comprendre, là surtout, peut-être, nous reconnaîtrons l'intime rapport du monde phénoménal et de notre intelligence.

Une première preuve que cette supposition n'est point chimérique se trouve dans l'ordre de phénomènes et de jugements que nous appelons le Beau. Nous ne savons pas en quoi le Beau consiste ; nous ne comprenons pas quelle propriété des objets nous oblige à les trouver beaux. Le jugement par lequel nous prononçons sur la beauté d'un objet n'exprime donc rien sur ce qu'est l'objet lui-même, mais il exprime seulement une relation de l'objet avec nous, avec notre esprit, avec nos facultés. Avec quelles facultés ? Il ne reste plus que ce point à déterminer, puisque nous avons renoncé à chercher ce qu'est le Beau pour l'objet lui-même. La réflexion nous conduit à reconnaître que les jugements par lesquels nous prononçons que certaines choses sont belles, et la satisfaction désintéressée qui accompagne ces jugements, ne peuvent se fonder que

sur quelques affinités entre leur objet et nos facultés intellectuelles. En effet, les jugements que nous portons sur le Beau prétendent à une valeur universelle. Lorsque nous disons qu'une chose est belle, nous entendons que tous la trouvent belle, et nous prononçons, par l'énoncé même de notre jugement, que les personnes d'un goût différent n'ont pas bon goût ; c'est ainsi que nous sentons, quoiqu'il nous soit impossible de prouver notre dire. Mais l'universalité de portée à laquelle les jugements esthétiques aspirent toujours, et qui par conséquent tient à leur nature essentielle, ne peut se fonder que sur l'intelligence, car c'est l'intelligence qui est chez les hommes l'élément de l'identité. Puisque la vérité est la même partout, puisque nous discutons pour tâcher de nous convaincre réciproquement et que nous y réussissons quelquefois, les facultés par lesquelles on reconnaît la vérité doivent être les mêmes chez tous. Le même objet devra donc exercer une influence analogue sur l'intelligence de tous et réveiller par là chez tous un sentiment pareil. On explique donc cette circonstance caractéristique, la nécessité qui nous pousse à imposer notre opinion aux autres en matière de goût, en disant que, par l'effet de propriétés dont nous ne savons pas la nature, l'objet beau exerce une influence favorable sur le jeu de nos facultés intellectuelles et produit ainsi le plaisir particulier dont sa présence est accompagnée. Si, poussant la curiosité jusqu'au

bout, nous demandons d'où peut venir cette propriété mystérieuse d'exciter harmoniquement les forces de la pensée, il sera bien difficile de ne pas l'attribuer à l'action d'un principe analogue à la pensée, principe dont nous constaterions ainsi la présence dans les objets naturels [1].

La pensée n'est pas l'élément le plus profond de notre nature. S'il est des objets qui excitent en nous des sentiments agréables par leur harmonie secrète avec notre intelligence, d'autres tableaux réveillent un sentiment analogue par leur contraste avec nos facultés morales et par le mouvement qu'ils leur impriment. En parlant de tels objets nous ne disons

[1] Ce principe réside-t-il dans la chose en soi ou dans l'objet phénoménal? Evidemment dans l'objet phénoménal, puisque c'est à celui-ci que nous attribuons la beauté. Il n'est point surprenant, selon l'hypothèse générale du criticisme, que nous trouvions quelque affinité avec notre esprit dans les produits de cet esprit lui-même. La critique du jugement esthétique semblerait donc n'être qu'une confirmation de l'esthétique transcendantale et de toute la critique de la raison pure. Cependant la pensée de Kant va plus loin. Sans croire avoir atteint la chose en soi, elle se dirige de ce côté. Toute la critique du jugement suppose en quelque sorte l'objectivité du monde extérieur. Pour bien l'entendre, il faut distinguer l'activité spontanée de l'esprit qui crée les choses, de son activité réfléchie qui les aperçoit et les étudie *(Fichte)*, distinction qui, par une pente toute naturelle, nous conduit à reconnaître deux *moi (Schelling)*, vu la difficulté de soutenir sérieusement l'opinion que le moi qui produit les choses soit l'individu particulier. Ainsi Kant a marqué lui-même le passage qui conduit de l'idéalisme subjectif à l'idéalisme absolu. Toute la philosophie spéculative des Allemands est préformée dans Kant; mais on y trouve aussi, nous l'avons vu, le germe d'une philosophie différente et meilleure.

plus qu'ils sont beaux, mais qu'ils sont sublimes. Il y a de l'intelligence dans les choses belles, il n'y en a pas dans les choses sublimes. Un cygne, un palmier sont beaux; un pic de montagne, un orage, l'Océan sont sublimes. D'où vient le sublime? Il peut venir de deux sources : ou de l'incapacité de l'imagination à saisir la totalité d'un objet très-grand, ou de l'insuffisance de nos forces pour lutter contre les puissances de la nature, comme celles de l'incendie, de l'ouragan, de la cataracte. Dans l'un et l'autre cas, cette faiblesse nous ramène au sentiment de notre force véritable. L'impuissance de l'imagination à embrasser la grandeur extérieure suggère la pensée de l'infini véritable, que conçoit la seule raison. Notre impuissance physique à lutter contre la force physique réveille en nous le sentiment de la liberté[1]. Le sublime jaillit des contrastes qui ébranlent en nous les puissances supérieures, la raison et la liberté. Il y a toujours dans le sentiment du sublime quelque chose de religieux.

On voit par cette analyse du beau et du sublime, que le premier repose sur une qualité confusément aperçue dans les choses elles-mêmes, tandis que le sublime est tout entier en nous. C'est donc le privilége du beau de révéler ou plutôt de faire pressentir l'intelligence dans la nature; mais en y faisant entrevoir l'intelligence, il laisse soupçonner quel-

[1] Comparez le célèbre morceau de Pascal sur les trois ordres de grandeur.

que chose qui ressemble à la liberté, quelque chose d'analogue à notre nature morale. Il y a donc dans le sentiment du beau une parenté plus ou moins éloignée avec le sentiment moral.

La Nature semble se rapprocher de nous parce qu'elle nous paraît intelligente ; nous la présumons intelligente, sans toutefois la comprendre, par l'attrait sympathique qu'elle exerce sur notre esprit. Mais cette intelligence de la nature se manifestera d'une manière plus directe, sinon plus claire, lorsque, détournant notre attention des sentiments qu'elle excite, nous l'étudierons en elle-même. Le grand fait de l'organisation nous démontre avec une irrésistible évidence qu'il y a en elle autre chose et mieux qu'un mécanisme aveugle, savoir une force qui poursuit des buts. En effet, les êtres organisés ne sauraient être compris si l'on n'admet que chacun d'eux est son but à lui-même. L'existence et la vie de chaque partie sont à la fois la cause et l'effet de la vie totale. La vie totale est donc la cause de ce qui la produit à son tour. Elle est la cause idéale, la cause finale ou le but des organes et de l'organisme. Pour étudier les êtres organisés, nous sommes obligés de supposer que tout en eux a un but relatif à la vie totale, et de chercher quel est ce but lorsque nous ne le connaissons pas.

La considération de ces vérités fort élémentaires, bien qu'on essaie de les contester, nous conduit à nous demander si les êtres dont chacun, pris en lui-

même, est un but, ne se trouvent pas dans des rapports de but à moyen les uns vis-à-vis des autres, si peut-être même cette loi de finalité ne s'étendrait pas au delà du monde organique où nous la voyons si manifestement appliquée. L'expérience confirme cette conjecture, en partie du moins. Dans la nature, les individus servent évidemment de moyens à l'espèce, qui est le but, puisque les individus sont organisés de manière à reproduire l'espèce. Les espèces sont pareillement ordonnées les unes vis-à-vis des autres dans un rapport de but à moyen ; ainsi le végétal est un moyen pour l'animal qui le broute. Une fois dans cette voie, la pensée s'élève bientôt à la supposition que toutes choses sont enchaînées par le rapport de but à moyen, comme elles le sont incontestablement, à ses yeux, par le rapport de cause à effet. Il faudrait donc admettre que la nature entière conspire vers une commune fin. Mais le but final de la nature ne saurait résider en aucun être particulier de la nature elle-même. Chacun d'eux est à la vérité son propre but, mais il ne saurait être la fin de tous les autres, car au sujet de chacun d'eux on peut se demander : à quoi sert-il ? quelle est sa fin ? Il faut chercher ce but absolu dans un être supérieur à la nature entière, dans un être dont il ne soit pas permis de chercher le but hors de lui-même, parce que, possédant une valeur absolue, il est nécessairement son propre but. Eh ! bien, à l'exception de la moralité, nous ne connaissons rien

qui possède une valeur absolue ; nul être ne saurait être son propre but dans le sens absolu, sinon l'être moral ; par conséquent il faut chercher la dernière fin de la nature dans le seul être moral que l'expérience nous montre soutenant quelques rapports avec la nature. Ainsi nous voyons s'abaisser les hautes murailles que le criticisme avait élevées, non sans effort, entre la morale et la science. Kant ne se dissimule pas les périls de sa position ; le développement plein de charme et de profondeur des idées que nous venons d'esquisser, se termine par les mots suivants : « Les considérations qui précèdent sont » naturelles à notre esprit, mais nous nous abuse» rions en leur attribuant quelque valeur scienti» fique, puisque la certitude que l'homme est son » propre but ne relève pas de la science, mais ap» partient à l'ordre moral et forme proprement un » article de foi. »

Il y a donc un terrain commun sur la limite des deux empires. Au lever d'un grand siècle, Kant désignait la nature et l'art comme les deux routes qui mènent à la vérité.

L'expérience fournit à Kant cette idée de la cause finale, qu'il n'a pas découverte dans les lois nécessaires de l'intelligence. C'est pourtant la propre catégorie de l'intelligence. Nous ne concevons pas l'existence d'un but sans une intelligence qui le pose ; nous devons donc reconnaître la présence d'une intelligence dans la nature, et comme nous savons

certainement *a priori* que tous les phénomènes de la nature se produisent conformément aux lois d'un mécanisme nécessaire, il faut tenir qu'une intelligence dispose ce mécanisme nécessaire de manière à lui faire produire tous ces effets pleins de sagesse, c'est-à-dire à réaliser tous les buts que nous constatons. Ceci nous oblige à considérer le monde sous un point de vue religieux. Cependant on se tromperait en croyant trouver dans cet ordre de faits une démonstration solide de l'existence de Dieu : quand nous cherchons une telle preuve, c'est un être infini que nous cherchons ; or la nature, qui est finie, ne saurait nous fournir un motif suffisant pour conclure à l'existence d'un être infini ; sans rappeler ici ce que la première Critique nous apprend sur la subjectivité de ce que nous nommons la nature. Il n'y a donc réellement d'autre preuve de l'existence de Dieu que la preuve morale, et celle-là même n'est pas une preuve, quoique la certitude de la vérité morale soit absolue, et précisément parce qu'elle est absolue, car le fait de croire à l'existence de Dieu n'ajoute rien à l'autorité du devoir. — D'ailleurs, poursuit Kant, et cette dernière idée mérite toute notre attention, quelle est l'espérance directement associée à la moralité ? c'est l'espérance que la moralité n'est pas une chimère, c'est la conviction que le mouvement universel tend à la réalisation d'un ordre moral. Voilà tout. L'existence d'un Dieu personnel est une manière de s'expliquer la

réalisation d'un tel ordre, la seule manière peut-être dont nous puissions la concevoir. Mais de ce que Dieu est la seule manière dont notre esprit sache comprendre l'avénement final de l'ordre moral, il ne suit nullement pour nous le droit d'affirmer que ce soit réellement la condition indispensable de cet avénement. Nous n'avons pas le droit de déclarer une chose impossible par cela seul que nous ne la comprenons pas. Nous ne pouvons donc pas dire qu'il soit impossible que, par le simple effet du mécanisme naturel et sans l'intervention d'une providence, toutes choses convergent vers le triomphe définitif de la vérité morale. En un mot, nous ignorons si la morale ne peut pas être la fin de toutes choses sans que le commencement des choses soit un être moral.

Tout ceci n'est dit qu'en passant, et vraiment je ne crois pas que cette considération ait vivement ébranlé la foi personnelle de Kant à l'existence de Dieu. Cependant il est impossible de ne pas voir ici une tentative pour concilier, dans les ténèbres, à la faveur de notre ignorance, les données de la raison pure, que Kant incline à croire athée et fataliste, avec les exigences opposées de la raison pratique. Kant ne pouvait pas, sans trop s'écarter de la voie critique, pousser beaucoup cette idée, qui contient le germe de plus d'un système. Le problème que nous venons de soulever avait occupé les philosophes de la Grèce. Avant Socrate déjà les écoles s'é-

taient partagées sur la question de savoir si le meilleur est au commencement ou à la fin. Les philosophies nées de Kant qui s'efforcèrent de franchir les infranchissables limites posées par le criticisme, ont ce trait commun qu'elles placent le meilleur à la fin. Elles avaient compris que la science véritable doit imiter dans son mouvement le mouvement réel des choses et reproduire l'enchaînement du monde dans l'enchaînement de ses propositions, axiome du cartésianisme qui n'avait pas encore reçu d'application complète et que l'on avait singulièrement oublié. Les successeurs de Kant rajeunirent ce principe de méthode avec assez d'éclat pour qu'il ne soit plus permis d'en méconnaître l'évidence. Mais la distinction non moins évidente assurément entre le mouvement régressif et le mouvement progressif de la philosophie ne se présenta pas nettement à leur esprit. Ils voulurent donc donner à leur système tout entier l'ordre de la réalité, ou plutôt leur idéalisme n'admit pas que le développement de l'univers pût suivre une autre loi que celui de leur pensée. Ainsi, comme la pensée s'avance nécessairement des idées les moins parfaites aux plus parfaites, on imagina que le mouvement de la réalité doit aller de même du moins parfait au plus parfait. Dès lors, si nous continuons à appeler du nom de Dieu la perfection existante, il fallait dire que Dieu ne peut exister qu'à la fin, après le monde et par le monde; tout au rebours de la croyance populaire,

qui met Dieu au commencement, avant le monde, et fait exister le monde par lui. Ce point de vue est qui commun aux trois grandes philosophies allemandes de Fichte, de Schelling et de Hégel, qui du reste diffèrent sensiblement les unes des autres, et par leur marche et par leur conception suprême. Ainsi dans ces philosophies le mouvement régressif et le mouvement progressif se confondent; vous apercevez déjà ce que coûte une telle simplification. La pensée dominante de tous ces systèmes se trouve chez Kant; c'est à Kant que l'école spéculative l'a empruntée, comme l'examen du système de Fichte le prouve surabondamment.

La sphère de la troisième Critique est celle où les deux directions opposées de l'esprit humain, la raison pure et la raison pratique, se rapprochent et se touchent. Elles se réunissent dans l'idée d'un but absolu des choses, puisque c'est en réfléchissant, dans un intérêt tout spéculatif, aux données de l'expérience que nous sommes conduits nécessairement à appliquer à la nature l'idée de but, qui n'est pas moins essentielle à la sphère de l'activité morale. Une fois l'enchaînement de but à moyen bien constaté dans la nature, nous devons nous poser la question de savoir si la nature entière n'a pas un seul même et but, mais nous ne saurions lui en assigner aucun sans faire intervenir l'idée morale. Le bien moral possédant seul une valeur absolue et pleinement évidente, peut seul être conçu comme

but universel. Tels sont les résultats obtenus. Mais pour concilier véritablement, par cette idée d'un but moral universel, les exigences opposées de la raison pure et de la raison pratique, il faut que chacune d'elles se soumette à la critique et rabatte un peu de ses prétentions.

La raison pure veut que toute chose et tout changement aient leur raison d'être dans une cause antécédente; elle enchaîne tout par un lien de nécessité. Son principe serait une activité déterminée; son système, le fatalisme.

La raison pratique, interrogée seule, conduirait naturellement, ainsi qu'on l'a vu, à l'idée d'un Dieu personnel. Son principe serait la liberté divine; son système, le libre arbitre dans ce monde, la rétribution dans un autre, par la volonté de Dieu.

Kant maintient en général l'opposition des deux sphères, et grâce à la manière dont il a conçu le problème du criticisme, il échappe à l'obligation de choisir absolument entre les solutions. Il dit en substance: Dans l'appréciation des phénomènes de la nature, il est raisonnable de vous diriger suivant l'idée de la nécessité universelle. Dans la pratique de la vie, vous devez vous conduire comme si vous croyiez à l'existence d'un Dieu rémunérateur. Qu'en est-il au fond? Le philosophe refuse de se prononcer, car le pour et le contre se balancent. D'un côté, la subjectivité du temps et de l'espace permettent de concilier la liberté essentielle de l'être moral

avec la nécessité des phénomènes. D'ailleurs, en cas de conflit, la supériorité appartiendrait à la raison pratique, attendu que la fin suprême de la vie et de la pensée se trouve dans l'excellence pratique, dans la vertu. D'autre part, la connaissance de Dieu n'est pas la source de la lumière pratique, elle n'en forme pas un élément indispensable; l'athée et le dévot se sentent également obligés par la loi du devoir. Ainsi les plateaux restent en équilibre.

Mais dans la Critique du jugement, Kant, allant au delà de ses propres principes, cherche la conciliation positive des deux points de vue dans l'idée d'un mécanisme qui, par le seul effet de ses lois nécessaires, amènerait la pleine réalisation du bien moral. Quelque obscure que soit cette idée, quelque peu d'importance que son auteur semble lui accorder, elle reçoit un haut intérêt de la place qu'elle occupe dans le système. C'est la seule voie ouverte à la métaphysique, si l'esprit humain veut se replonger dans cet abîme, où Kant désespérait pour son compte de rencontrer la vérité.

Vous le voyez: les trois Critiques de Kant sont trois fragments de régression philosophique, partant chacun d'un commencement indépendant, et que l'auteur n'a pas réunis dans une synthèse complète, quoiqu'on en trouve le germe chez lui. Elles contiennent la liste des vérités *a priori* qui dirigent nos diverses facultés dans la régression philosophique, et elles nous montrent à quelles conclusions on

arrive sur le principe universel en partant de ces vérités.

La Critique de la raison pure nous donne d'abord les formes subjectives de l'intuition ou de la perception, le temps et l'espace, puis les lois de l'entendement, subjectives aussi dans la pratique, par la nécessité de concevoir leur application dans le temps. Voilà le côté formel et subjectif. Quant au fond, l'analyse de la raison pure, considérée sous le point de vue de ce qu'elle nous enseigne relativement à l'objet, donne pour résultat le *noumenon* ou *la chose en soi,* c'est-à-dire l'être absolument indéterminé : L'être est ; il y a au fond de nos représentations autre chose que la représentation : la Critique de la raison pure ne nous en dit pas davantage.

La Critique du jugement nous fournit l'idée de but, notion importante à joindre à la table des catégories. Les catégories de l'entendement sont les catégories de la nécessité, le but est la catégorie de la liberté. — Quant à l'objet, la Critique du jugement nous suggère l'idée d'une intelligence agissant dans le monde ou d'une nature intelligente. Elle nous conduit à penser que le *noumenon,* l'être objectif, est probablement un être spirituel. Je dis qu'elle fait naître en nous cette opinion, mais elle n'en garantit point la vérité positive, car le monde dont l'étude nous l'inspire, le monde auquel s'applique la faculté désignée ici sous le nom de jugement,

n'est, après tout, que le monde de nos représentations.

Enfin, la Critique de la raison pratique nous apporte l'idée du devoir, la certitude de notre liberté et la foi à l'existence d'un ordre de choses, quel qu'il soit, qui nous garantit la réalisation des buts dont le devoir nous commande la poursuite. Elle nous fait comprendre que le vrai *moi*, le moi objectif ou l'être intelligible *(noumenon)* qui est au fond de notre activité temporelle, est une volonté pure et absolue. Cette vue sur le monde objectif n'est que partielle, mais c'est la plus claire, la plus élevée et la plus certaine que nous puissions obtenir.

La Critique de la raison pure se résume dans une idée négative. Elle établit la subjectivité ou, ce qui revient au même, l'insuffisance des catégories de l'entendement telles que nous les appliquons aux choses étendues et temporelles. Autres sont les lois de la pensée dans le domaine du fini, autres lorsqu'il s'agit de l'infini et de l'absolu que poursuit la philosophie : de tout l'appareil de la Critique, voilà proprement ce qui est resté dans les esprits pour lesquels l'œuvre de Kant n'est pas chose non avenue.

Le livre de la Raison pratique attire surtout l'attention par son résultat positif : l'autonomie de l'idée morale, l'élévation, presque involontaire, de la certitude morale au rang d'un critère de la vérité métaphysique ; d'où résulte pour les penseurs à

venir, moins résignés que leur maître à ne plus chercher ce que l'humanité voudrait savoir, la nécessité d'organiser le travail de la pensée de telle façon que les résultats en répondent aux besoins de la conscience morale. Tels sont les deux points les plus saillants de cette régression philosophique commencée avec profondeur, poursuivie avec le soin le plus attentif, mais qui s'est arrêtée assez loin du but.

Dans ces deux points il y a deux systèmes, deux sciences :

La philosophie allemande a tiré la conséquence de la Critique de la raison pure, dans le sens plus ou moins distinctement marqué par la Critique du jugement. Armée de nouvelles catégories et d'une dialectique nouvelle, elle a poursuivi l'idée d'une nécessité intelligente, qui domine dans ce dernier ouvrage, en la dégageant peu à peu du rapport avec l'idée morale qui en fait chez Kant la grandeur et l'obscurité.

Il appartient à la philosophie contemporaine de féconder la meilleure moitié du kantisme, en construisant cette philosophie dont Kant a donné le principe et le critère dans la Critique de la raison pratique.

ONZIÈME LEÇON

Fichte. Antipode de Spinosa, il achève le système de Leibnitz Pour lui, la substance est le sujet pur, le moi. Il arrive donc à la liberté, mais en sacrifiant l'unité. Son système ne lui fournit aucun moyen d'expliquer le monde extérieur. — Schelling, approfondissant le système de Fichte, part d'un *moi* générique, antérieur à l'acte de réflexion, et retrouve ainsi l'unité de la substance. Le primitif sujet se réalise comme objet, tout en conservant la subjectivité ; ainsi la dualité sort de l'unité. Le mouvement universel des choses consiste dans le retour graduel de l'objet à la subjectivité ; c'est-à-dire dans la réalisation de l'esprit. Cette réalisation est nécessaire. Panthéisme du progrès. — Hégel explique par l'idéalisme absolu la prépondérance croissante de l'idéal sur le réel, qui n'est pour Schelling qu'une hypothèse destinée à rendre raison de l'expérience. Le procès universel est la réalisation de l'idée. Cette formule comporte les interprétations les plus différentes ; l'unité du système se trouve dans sa méthode. Le point de départ de Hégel est l'identité de l'être dans la pensée et de l'être réel ; le terme est l'idée de l'être telle qu'elle doit être conçue pour qu'il soit possible à l'esprit d'en affirmer la réalité sans se contredire lui-même. Ce terme, l'absolu tel que Hégel le conçoit, est la pure forme de l'intelligence.

Au commencement de ce cours, en exposant les conclusions auxquelles la philosophie moderne est arrivée sur le problème de la connaissance, nous avons déjà indiqué la manière dont l'idéalisme subjectif de Fichte se dégage des principes posés par Kant dans la Critique de la raison pure. Je ne reviendrai pas sur ce point, qui n'offre pas de sérieuse difficulté. Il est évident que la *chose en soi* de Kant est une hypothèse imaginée pour expliquer la sensation, un produit de l'intelligence, une représentation du moi, lequel est absolument circonscrit dans la sphère de ses représentations Axiome ou théorème; ce paradoxe souvent mal compris est

l'idée la plus connue du système de Fichte. Mais Fichte ne relève pas de Kant seulement, il relève aussi de Leibnitz; Fichte combine dans l'unité de sa pensée le point de vue de Leibnitz et celui de Kant; c'est un Leibnitz transformé par le criticisme, et comme il renouvelle Leibnitz, il ramène aussi Spinosa : c'est par là surtout qu'il nous intéresse.

Nous avons vu l'objet propre de la métaphysique se déterminer, dans le cartésianisme, par la distinction entre le commencement subjectif de la philosophie, c'est-à-dire la première vérité connue, et le commencement objectif, ou la première vérité en soi. Descartes indique cette distinction plutôt qu'il ne l'accomplit, parce que son génie impatient, anticipant sur les résultats de la méthode, enrichit la première vérité de déterminations justes peut-être, mais non justifiées. La première vérité, le commencement qu'il importe de saisir avec une parfaite netteté pour s'expliquer le mouvement général de la pensée, n'est autre chose que ce que nous pouvons affirmer immédiatement touchant le principe de l'existence. Ce que l'esprit a le droit d'affirmer immédiatement, c'est ce qu'il est contraint d'affirmer, ce dont il ne peut absolument pas abstraire. Tel est le point de départ de la spéculation, c'est l'être indéterminé, l'être qui peut tout devenir et qui n'est rien encore, l'être qui n'est que puissance d'être. Je vous ai dit que Spinosa a saisi fugitivement cet antécédent obligé de toute pensée, et qu'on

trouve la trace de cette intuition dans la manière dont il définit la substance; mais j'ai ajouté que Spinosa ne s'y est point arrêté, de sorte que le commencement effectif de sa philosophie n'est pas la puissance d'être, mais l'être existant, l'être fixé. Ainsi le mot *causa sui* n'a pas chez lui de sens positif, inhérent à la substance; il n'exprime rien de vivant, rien de spéculatif, mais seulement une circonstance extérieure, indifférente pour ainsi dire à l'essence même de l'être, savoir qu'il n'a pas de cause hors de lui. De là résulte pour Spinosa l'impossibilité d'atteindre l'existence finie. La substance de Spinosa n'est qu'objet sans subjectivité, existence sans puissance, c'est pourquoi elle demeure l'illimité, l'infini excluant le fini.

Leibnitz, disions-nous encore, rend à l'être la puissance et la subjectivité. Puisqu'il existe quelque chose, pense-t-il, il y a un être qui existe par lui-même, par son propre fait; dès lors, pour cet être, qui est la substance de tout, et par conséquent pour la substance en général, être est un fait, être est une activité. L'être se réalise, mais, tout en se réalisant, il retient en lui-même le principe de cette réalisation, la possibilité de toute réalisation, la puissance. En affirmant il se réfléchit, en se déployant il se concentre. L'affirmation de soi-même qui fait le fond de toute existence, est donc une affirmation réfléchie. La forme essentielle de l'être est la réflexion sur soi-même, c'est une activité in-

térieure, et pour tout exprimer en un mot, c'est l'intelligence. Dans le fond, ou plutôt dans la forme, qui est ici le véritable fond, toute substance est intelligence ; d'où résulte immédiatement la pluralité indéfinie des substances, car l'expansion et la concentration ne peuvent se concilier que par la division. Il n'y a pas de réflexion sans dualité et partant sans le nombre. La substance, en se réalisant, se différencie, et cette différenciation va à l'infini. L'unité n'est donc plus qu'en puissance ou, ce qui revient au même, l'unité n'est qu'idéale. L'unité ne se trouve que dans la loi selon laquelle l'existence se réalise, ou dans l'harmonie; mais, dans l'existence proprement dite, il n'y a que pluralité.

Tel serait, selon nous, le système de Leibnitz exprimé dans sa forme génétique ou spéculative; mais, en l'amenant à cette forme, nous l'avons transformé. Ce n'est plus le système de Leibnitz, c'est le système de Fichte dépouillé de ce qu'il a lui-même d'accidentel, je veux dire de son alliage avec le point de vue critique ou subjectif; et le système de Fichte, dégagé de cette apparence de subjectivité, est presque celui de Hégel. Fichte est la vérité de Leibnitz. Fichte réalise dans sa philosophie l'idée de la subjectivité de l'être, qui commence à percer chez Leibnitz. La substance de Spinosa est l'objet pur, l'être qui n'est qu'être ; la substance de Fichte est le sujet pur, la pure activité ; sa doctrine se résume dans cette maxime expres-

sive : « Le philosophe n'a plus d'œil pour l'être, il ne voit partout que loi. » Ainsi Fichte et Spinosa sont deux antipodes.

Leibnitz avait fait un pas vers l'idée de la liberté en concevant la substance comme active ; tandis qu'il n'y a proprement aucune activité chez Spinosa. Tout, dans le spinosisme, est déterminé par une nécessité logique ; dès lors tout doit être immobile, car ce qui est appelé à se réaliser a eu, dès l'éternité, une éternité pour le faire. La nécessité pure et parfaite revient à l'immobilité, comme la plénitude et la perfection de l'activité ne se trouvent que dans la liberté. Mais l'activité telle que Leibnitz l'attribue à la substance est encore purement nécessaire, précisément parce que ce n'est pas l'activité véritable. Leibnitz n'a compris philosophiquement que l'activité intellectuelle; or la nécessité est en effet un caractère de l'intelligence, parce que l'intelligence n'est que le reflet de l'activité primitive. Leibnitz confond cet acte dérivé et dépendant avec l'acte essentiel et primordial; il reste donc enchaîné dans la nécessité, et son point de vue ne conduit pas encore à la morale.

Les travaux de Kant dans cette dernière branche, la supériorité qu'il accordait à l'activité pratique sur la théorie, la tendance de toute sa philosophie, en un mot, exerça une influence décisive sur Fichte, qui ne fut et ne voulut être qu'un disciple de Kant. Aussi Fichte ne se contente pas de l'activité intel-

lectuelle ou de la perception pour la définition de sa substance. Celle-ci n'est plus, comme la monade de Leibnitz, un embryon de *moi*, mais un moi véritable ; elle n'est plus seulement intelligente, elle est active, au sens propre du mot, elle se manifeste au dehors par l'action. C'est même cette activité proprement dite, cette activité morale du moi qui oblige Fichte à reconnaître une pluralité de *moi* et par suite un monde extérieur, une nature, à l'aide de laquelle ces *moi* entrent en rapport les uns avec les autres et deviennent réellement capables d'agir. La théorie de la connaissance détruit toute objectivité dans la pensée de Fichte ; la théorie de l'activité morale reconstruit le monde objectif, non pas seulement le monde spirituel, *l'autre monde*, mais le monde d'ici-bas. Ainsi le principe posé par Kant est poussé à ses dernières conséquences.

Fichte est également disciple de Kant sur la question de la liberté ; il ne démontre pas la liberté humaine, il en est certain ; elle est son point de départ, c'est la vérité dont toutes les autres dépendent et autour de laquelle gravite toute sa philosophie. Dans un sens, Fichte a donc poussé la métaphysique jusqu'au point que nous nous efforçons d'atteindre : il a conçu la Substance, l'être inconditionnel, comme activité libre, comme activité morale, comme *moi*. Mais, à l'envisager d'un autre point de vue, il s'est écarté du but plus que tous les autres, puisque cet être inconditionnel n'est à ses

yeux, du moins dans la première forme de son système, autre chose que son propre moi. Fichte, en effet, ne change rien à son analyse des conditions du savoir, dont le résultat dernier est qu'il n'existe pour nous que le moi et ses représentations. Tout ce qu'il peut y avoir au delà ne concerne pas la science. Les autres *moi* ne sont eux-mêmes que des représentations auxquelles j'attribue une valeur objective, parce que leur objectivité est indispensable à la réalisation de mon être moral. Et si, faisant abstraction des subtilités qu'entraîne une méthode artificielle, nous cherchons simplement à saisir la conviction personnelle de Fichte sur ce qui fait la réalité du monde, nous trouvons une pluralité d'activités libres, une pluralité de *moi* qui doivent travailler ensemble à leur perfectionnement réciproque; mais l'unité substantielle ne se trouve nulle part. L'unité du système, le Dieu du système, si vous voulez, c'est la loi qui régit l'activité des individus, c'est le but moral qu'ils se proposent et qui ne peut être réalisé que par leurs efforts. Vous retrouvez ici cette harmonie de Leibnitz à laquelle la Critique du jugement semble vouloir se rattacher en lui prêtant une signification morale : chez Fichte elle n'est plus que morale; le Dieu de Fichte est l'ordre moral abstrait, sans substance et sans personnalité. Ce n'est pas, à coup sûr, l'être absolument libre que nous cherchons; mais enfin le système de Fichte a puissamment contribué à faire envisager l'activité, l'activité

morale, la liberté, comme l'essence même de l'être. Kant s'élève aux vérités métaphysiques ou religieuses en partant de la morale; Fichte fait rentrer absolument la métaphysique dans la morale, en supprimant l'objet de la religion. Ainsi la morale devient pour lui une science absolument indépendante, point de vue que nous avons rencontré tout au commencement de ce cours et que nous avons réfuté, en faisant voir l'impossibilité où il nous laisse d'expliquer le fait de l'obligation. Cette critique s'adressait essentiellement à Fichte. Je me bornè à la rappeler, en vous faisant observer le rapport étroit qui unit cette forme de la science au fond même de sa pensée, laquelle n'est autre chose que l'athéisme, il le faut bien confesser, quoique cette pensée offrît déjà des éléments qu'on pourrait mettre à profit pour s'élever à la philosophie religieuse où nous tendons[1].

Fichte lui-même ne s'arrêta pas à cette première philosophie.

[1] Les disputes que soulève aujourd'hui l'indépendance réclamée pour la morale cesseraient, à ce qu'il me semble, si l'on tenait compte de la distinction entre l'ordre de l'acquisition de nos connaissances et l'ordre objectif des réalités. Il est parfaitement vrai que l'obligation morale est en nous et qu'il n'est pas besoin de croire à Dieu pour s'y trouver soumis. Celui qui, sans s'élever à Dieu, s'examinera lui-même, y constatera le devoir; et s'il est fidèle, il l'observera. Il peut y avoir des athées très-moraux, et il y en a; je n'en saurais douter. Mais il n'est pas moins vrai que si le principe de l'ordre moral comme de tout ordre est un Dieu, la morale nous lie à Dieu, et qu'ainsi l'indépendance de la morale implique l'athéisme à sa base. Il est également certain, les

Indépendamment de son étrangeté aventureuse, le système de Fichte péchait par une grande lacune ; je veux dire par l'absence d'une philosophie de la nature, ou plutôt de toute intelligence de la nature. Fichte dit bien, en gros, dans son Droit naturel, à quoi la nature est bonne et pourquoi il faut qu'elle nous apparaisse, mais il ne fait nullement comprendre comment se produisent en nous les représentations, évidemment indépendantes de notre volonté, que nous appelons nature. Cette imperfection du système de Fichte est l'origine de celui de Schelling, qui voulait d'abord simplement fixer le sens de Fichte, comme celui-ci avait eu d'abord pour seule prétention de préciser et de compléter le criticisme de Kant.

sérieux efforts tentés par Fichte en donnent la preuve, qu'au point de vue de l'athéisme, l'obligation morale ne s'explique pas. Dès lors, ce fait contredisant la théorie, celle-ci est toujours tentée de le nier, ou de l'expliquer comme un phénomène dont elle cherchera les raisons hors de lui, dans nos penchants naturels, par exemple, or, toute analyse pareille le fait évanouir. Dans ce sens, la tendance immorale de l'athéisme est incontestable. Du moment où il n'y a plus de vérités absolues, il n'y a plus de *morale*, mais des *mœurs*, c'est-à-dire des faits sans autorité. La *Morale indépendante* corrige une erreur par une erreur. Elle a raison contre la Sorbonne, si la Sorbonne fait dépendre la certitude morale de propositions dogmatiques; mais elle a tort de méconnaître que l'obligation morale implique l'autorité de Dieu. Elle s'en tient au fait sans vouloir en rendre compte; mais pour la pensée, subir le fait sans en rendre compte, c'est abdiquer. Et comme on ne trouve pas le lieu de la morale, on ne pourra pas davantage en justifier le contenu (1866).

Au moment où la conscience s'éveille, nous nous trouvons au sein d'un monde absolument déterminé, auquel nous ne pouvons rien changer. Si ce monde, comme on le prétendait, n'existe que par le moi et pour le moi, du moins faut-il reconnaître que le moi l'a produit bien innocemment. S'il l'a fait, c'est sans doute par une activité représentative involontaire, inconsciente, antérieure au premier réveil de la réflexion, antérieure au moment où le moi dit moi, et qui conserve après ce moment son caractère primitif de nécessité inconsciente. Pour expliquer le monde extérieur dans l'esprit de l'idéalisme et de Fichte, Schelling se trouva donc conduit dès l'entrée à l'étude d'une activité antérieure au moi de la conscience et dont, par la supposition primitive, le monde extérieur et le moi de la conscience doivent être l'un et l'autre des résultats. Si le moi et le non-moi sont les produits simultanés d'un même acte, on comprend qu'ils soient nécessaires l'un à l'autre; or l'apparente objectivité du monde n'est autre chose que la nécessité qui nous oblige à l'imaginer tel que nous l'apercevons. Il y a plus; le moi de la conscience est seul individuel. C'est par un retour sur moi-même que je dis moi et que je me distingue de vous. Schelling était donc amené naturellement à se représenter ce moi antérieur à la conscience ou ce principe qui doit devenir le moi, comme un principe universel, comme la source commune de tous les *moi*. Ce point de vue donnait un moyen d'expliquer, sans sortir de

la donnée idéaliste, comment nous percevons tous le monde extérieur de la même manière. C'est nous qui avons fait la nature, suivant cette philosophie; nous l'avons conçue par une activité idéale, et son existence n'est qu'idéale, nous l'avons produite en rêvant; mais quand nous dormions ce sommeil magique, nous n'étions pas distincts les uns des autres, nous formions un seul et même être. Ce grand songeur, père et substance de la nature et de tous les esprits, c'est l'être inconditionnel, l'être absolu du système de Schelling, du moins dans ses premières formes. La modification que Schelling apporta au point de vue de la philosophie précédente, peut s'exprimer d'une manière très-simple et pas trop infidèle en disant que, pour lui, la substance ne consiste plus dans les individus, mais dans le genre. Ainsi Schelling se retrouve en possession d'une substance universelle, et cette substance une n'est que pure activité; c'est une activité représentative comme les monades de Leibnitz; mais l'idée de la représentation ou de la perception est plus approfondie par Schelling qu'elle ne l'avait été par Leibnitz. Le dualisme essentiel à toute perception est mieux compris, le rapport de la production proprement dite à la réflexion mieux analysé. Schelling se replace à l'origine du mouvement de la réalisation de l'être que la spéculation doit reproduire. Son point de départ est l'Être qui *n'existe* pas encore, l'infini qui n'est pas encore réalisé, la subjectivité infinie ou la

virtualité infinie. En se réalisant, en s'affirmant, l'infini se détermine, il devient fini, c'est-à-dire inégal à lui-même, le contraire de lui-même. L'infini ne saurait se réaliser qu'à ce prix, car se réaliser c'est se déterminer. Mais comme la virtualité primitive est infinie, elle ne peut pas non plus se perdre, s'absorber dans cette première détermination. Le sujet infini ne se transforme pas en objet ou en existence, non ; tout en séparant de lui-même l'objet ou l'existence dont il renfermait la possibilité, il se maintient néanmoins comme sujet, comme puissance, mais comme puissance placée désormais vis-à-vis d'un objet, peut-être au-dessus, c'est-à-dire comme l'intelligence de cet objet. Ainsi, en partant d'un seul principe, l'être indéterminé, l'être qui n'est rien encore que la puissance infinie de l'existence, la substance infinie ou le sujet infini, nous arrivons à l'opposition féconde de deux principes : le principe de passivité, d'objectivité, d'existence, le réel ; et le principe de l'activité, de la subjectivité, de l'intelligence, l'idéal ; et nous retrouvons ainsi les idées de la Grèce.

L'Idéal et le Réel, sortant d'une source commune, sont d'abord opposés l'un à l'autre. L'idéal placé hors du réel ne peut se réaliser qu'en pénétrant le réel pour le transformer ; le réel, à son tour, ne peut reconquérir l'infinité, qui est sa primitive essence, qu'en s'idéalisant. L'opposition primitive de ces deux éléments rend donc nécessaire une évolu-

tion progressive, un *procès*, idée qui domine toute la philosophie de Schelling et qui la résume. Ce procès, c'est le Progrès. Ainsi la croyance du XVIIIme siècle, cette religion assez superstitieuse, il en faut convenir, reçoit en Allemagne une consécration spéculative. La philosophie de Schelling, généralement désignée sous le nom de philosophie de l'Identité — identité du réel et de l'idéal dans leur principe — pourrait s'appeler, avec non moins de justesse, la philosophie du progrès. Le progrès dont nous parlons consiste proprement en ceci : que la subjectivité absolue, qui ne peut se réaliser immédiatement sans devenir le contraire d'elle-même, se réalise enfin, par une série de gradations successives, comme absolue subjectivité, comme esprit, comme Dieu.

La cosmogonie est en même temps une théogonie ; la nature et l'histoire marquent les phases de cette genèse éternelle. Le sujet primitif, réalisé d'abord comme matière, se manifeste dans sa subjectivité vis-à-vis de l'objet sous la forme de lumière. La pénétration de la matière par la lumière, premier degré de l'intelligence, produit la matière formée, rendue sensible par ses qualités, qui sont autant d'activités ou de manifestations du principe subjectif identifié à la matière première ; mais, en face de cette matière déjà formée et par conséquent déjà spiritualisée en quelque façon, le principe subjectif se relève comme vie et, pénétrant la matière

sensible, donne naissance à l'organisme, où cette matière sensible n'est plus qu'un attribut et un instrument. En produisant l'organisme achevé, celui de l'homme, le principe idéal s'affranchit de ce nouveau lien, et la vie, jusqu'ici la plus haute forme de la subjectivité, devient à son tour objet pour l'intelligence. La lacune que présentait l'idéalisme se trouve ainsi comblée, le système de Fichte est corrigé, nous comprenons l'existence de la nature extérieure, idéale dans son principe, mais réelle quant à nous.

Cependant l'impulsion qui a fait naître le système n'est pas encore épuisée, le terme du progrès n'est pas atteint. L'intelligence devient à son tour moyen et matière pour l'activité libre, dans laquelle l'homme se prend lui-même comme objet, en déterminant l'emploi qu'il veut faire de ses facultés. Enfin, par le développement de cette activité libre dans l'histoire, dans l'art, dans la religion, dans la philosophie, l'homme reconnaît qu'il n'est tout entier qu'un organe, un objet; objet, organe de l'Esprit pur qui est son génie et son intime essence, mais qui, de sa nature, est supérieur à toutes les formes individuelles. Ainsi dans l'histoire, dans l'art, qui vit d'inspiration, dans la religion, dans la philosophie, Dieu se réalise comme Dieu par l'intermédiaire de l'esprit humain. La pure subjectivité, le pur esprit atteint donc la vérité de son être en traversant toutes les formes de l'imperfection.

Dans cette philosophie, l'unité du principe substantiel est mieux conservée que chez Leibnitz ; elle va même jusqu'au point d'absorber les individus, comme le fait Spinosa, et de ne laisser voir en eux que des ombres passagères. Comme chez Leibnitz et chez Fichte, la subjectivité, l'activité demeure l'attribut dominant, la définition de l'être ; mais nous ne trouvons pas encore la liberté.

Le système de Schelling repose sur la supposition que le sujet primitif, en devenant objet, ne perd pas nécessairement toute sa subjectivité, toute sa puissance, et que par conséquent la subjectivité ou la puissance est supérieure à toute existence objective quelconque, même à un objet infini, car la primitive réalisation de la puissance ne peut être qu'un objet infini, une existence illimitée. Ainsi toute existence, même illimitée, est finie au regard du véritable infini. Il y a contradiction entre les deux idées d'objet et d'infinité. La philosophie de Schelling fait ressortir cette contradiction ; c'est ainsi qu'elle explique la présence d'un principe idéal en face du principe réel, qu'elle concilie le dualisme de l'expérience avec l'unité qu'exige la raison, et qu'elle rend compte du progrès. Après avoir déposé le réel ou la matière, le principe idéal veut encore se manifester dans son infinité ; mais il ne peut pas le faire si le réel reste en dehors de lui ; il cherche donc à pénétrer le réel, à le subjuguer, à l'idéaliser. De là résulte le progrès universel, qui n'est au-

tre chose que la série des victoires du principe idéal sur le principe réel, jusqu'à la réalisation de l'esprit absolu. Ainsi le progrès, tel que le conçoit cette philosophie, est un progrès nécessaire. La liberté n'apparaît qu'un instant, pour être aussitôt niée. En effet, si la subjectivité infinie ou l'activité infinie doit être réalisée dans sa vérité, elle ne peut y parvenir qu'en traversant toutes les phases du procès que reproduit la philosophie. La liberté du premier principe serait donc absolument conditionnelle, si l'on peut, dans un sens quelconque, parler de sa liberté. Le premier principe restera dans la puissance et rien n'existera, ou bien le procès se déroulera de la manière dont Schelling l'a conçu. Je vous rends attentifs à la restriction considérable que l'idée de la liberté subit dès sa première apparition, parce qu'il ne me semble pas que Schelling ait jamais réussi à l'en affranchir.

Mais, dans la première phase de sa philosophie, cette liberté conditionnelle elle-même n'est point affirmée; on l'entrevoit comme une possibilité: la pensée ne s'y arrête pas, ou plutôt elle la repousse. Il est de la nature du principe absolu de se réaliser. Ainsi l'acte par lequel il sort de la virtualité et se manifeste dans une forme inadéquate à son essence, le commencement du procès, la première création, si vous voulez, est bien libre dans ce sens qu'elle est une véritable action: le sujet primitif crée par son activité spontanée. Mais cette création, c'est sa

propre réalisation, sa propre vie. Vivre, en effet, qu'est-ce autre chose, sinon traduire en existence ce qui est virtuellement, en puissance? Créer est donc la vie du sujet infini. S'il ne crée pas, il ne vit pas; il est dans sa nature de créer, et même, en choisissant l'interprétation la plus favorable au point de vue que nous nous efforçons d'atteindre, l'on ne peut pas dire qu'il soit plus libre de ne pas entrer dans l'évolution créatrice qu'un homme n'est libre de ne pas faire une démarche d'où dépend l'accomplissement de tous ses vœux, quand il n'y voit aucun inconvénient quelconque. En effet, l'accomplissement de tous les vœux d'un être capable de désir, est de réaliser sa nature. Et cette comparaison reste insuffisante, car la volonté libre est déjà réalisée; elle est concrète, elle est satisfaite dans la mesure où elle est vraiment libre, tandis que le principe de Schelling est une puissance abstraite. La puissance tend d'elle-même à passer à l'acte. Ainsi le principe de Schelling est un principe spontané; ce n'est pas encore un principe libre. Le procès est nécessaire, par conséquent le monde est nécessaire, et si le monde est nécessaire, il est nécessairement tel qu'il est, d'où suit qu'il n'y a de liberté nulle part. Cette philosophie serait bien nommée le panthéisme du progrès.

Pour en apprécier la valeur logique, il faut se demander sur quoi se fonde la possibilité de la création et du procès tels qu'elle les conçoit. Comment

se fait-il, disons-nous, que le sujet primitif, qui d'abord produit le contraire de lui-même, arrive pourtant en définitive à se réaliser en tant que sujet, en tant qu'esprit? — Cela résulte, répondra-t-on, de la prépondérance de la subjectivité sur l'objectivité. — Mais d'où vient cette prépondérance? Est-elle rigoureusement fondée sur une nécessité de la pensée? Voilà la question. — A cette question Schelling répondrait hardiment: «Non. *A priori* il n'est pas absolument nécessaire de reconnaître la prépondérance de la subjectivité sur l'objectivité. On pourrait concevoir que le sujet, dans sa réalisation éternelle, devînt objet et rien qu'objet, que rien ne fût par conséquent, sinon l'existence illimitée, uniforme, aveugle. Cela n'est pas proprement absurde en soi; mais si l'on s'en tient là, l'on se condamne à ne rien comprendre. On demeure arrêté devant la porte qui ferme éternellement au spinosisme l'intelligence de la vie. La prépondérance de la subjectivité que nous avons imaginée, Leibnitz et moi, c'est la vie ou, si vous voulez, c'est une hypothèse que nous a suggérée la nécessité d'expliquer la vie. Le progrès est une idée empirique, le progrès est le résumé de l'expérience; et le triomphe de l'esprit sur la matière, la prépondérance du sujet sur l'objet n'est autre chose que le progrès. J'ai reconnu le fait du progrès, et j'ai cherché à formuler l'idée du premier principe de telle façon qu'elle en permît l'intelligence.»

Voilà ce que répondrait Schelling, ou plutôt voilà ce qu'il déclare effectivement dans ses derniers ouvrages, et je ne doute pas qu'il n'y présente avec une fidélité très-judicieuse la véritable origine de sa philosophie; mais, au moment où son génie la conçut, il ne se rendait pas un compte aussi net de la nature de son inspiration et ne l'avouait pas avec autant de franchise. On développerait donc le système primitif de Schelling d'une manière assez conforme à l'esprit qui l'a dicté, en cherchant à démontrer la nécessité *a priori* de la prépondérance croissante de l'élément subjectif sur l'élément objectif, qui est proprement son principe. Pour fortifier le système, il faut l'approfondir, au risque de le transformer en l'approfondissant. Ce fut la tâche du plus illustre disciple de Schelling, Hégel, auteur d'une philosophie qui, pendant quelques années, éclipsa presque entièrement celle de son maître.

Le changement apporté par Hégel à la philosophie de l'Identité consiste uniquement en ceci, qu'il en approfondit mieux la base, en d'autres termes, qu'il la ramena plus près de son point de départ, plus près des recherches de Kant et de Fichte sur la nature de la connaissance et du résultat métaphysique de ces recherches. Ce résultat, nous le connaissons; c'est le système de l'harmonie préétablie conçu dans sa nécessité. La pensée forme un tout impénétrable; il n'existe aucun point de contact en-

tre elle et les choses, mais son activité régulière correspond à la réalité des choses. Du même coup Hégel s'efforça de saisir le pourquoi du rapport entre la pensée et l'objet, c'est-à-dire le pourquoi de la science, et le pourquoi de la loi qui régit l'objet, c'est-à-dire le pourquoi du monde, ou le pourquoi du progrès, qui est selon Schelling l'explication, selon Hégel l'énigme du monde. Ainsi le problème de la connaissance et celui de la nature des choses n'en forment qu'un seul à ses yeux. Ce problème universel, vous savez comment Hégel le résout. Si la pensée, dit-il, lorsqu'elle se développe régulièrement, correspond parfaitement à la réalité, c'est que ce que vous appelez réalité n'est autre chose, au fond, que la pensée. La distinction entre la chose existante et la chose pensée n'a de fondement que dans une nécessité subjective de la pensée elle-même. Il n'y a de réalité dans les choses que celle qu'y met la pensée. Hégel dit : celle qu'y met *la* pensée, et non : ce que nous y mettons par *notre* pensée ; distinction importante sans doute, car le moi lui-même, la particularité des individus n'est également qu'un phénomène produit par le développement de la pensée absolue, qui est l'essence de tout. Mais cette pensée n'est pas la pensée d'un sujet absolu, d'une intelligence suprême qui crée les choses en se les représentant ; cette pensée n'a pas une intelligence pour antécédent, elle est elle-même la substance universelle et le principe.

Que si vous me demandez comment j'entends la chose, je ne vous répondrai pas; je ne l'entends pas du tout et je ne crois pas que personne l'ait jamais entendue. On ne peut comprendre le point de vue de Hégel qu'en le complétant, c'est-à-dire en le changeant, et quand on a cherché à le saisir dans son résultat définitif, comme l'expression d'une croyance, on est arrivé à des résultats très-différents les uns des autres, ce qui a fait naître de profondes divergences au sein de l'école hégélienne. En réalité, les expressions de Hégel sont constamment équivoques sur les questions décisives pour la conscience et pour l'humanité.

Ce n'est pas dans les solutions qu'il faut chercher le trait distinctif du système de Hégel et l'unité de son école; c'est dans la méthode. Mais enfin, toute vague, toute insaisissable qu'elle soit, la doctrine que le fond des choses est idéal, que la pensée est la substance universelle ou que le vrai nom de l'être est pensée; cette vue donnait au système de Schelling la base dont il a besoin. L'existence objective est une forme de l'Idée. Le principe de l'être, l'être encore indéterminé, le sujet primitif qui doit se réaliser est, dans son essence, idéal. Le principe que la raison est obligée de placer au commencement de toutes choses est absolument réel, et cependant il n'est que pensée. En un mot, le principe idéal est le vrai, le réel n'est qu'une apparence; tel est, dans sa plus grande généralité, le point de vue hégélien; dans

cette généralité même il fait assez comprendre pourquoi la vie du monde; c'est-à-dire le mouvement qui tend à manifester ce qui est véritablement au fond des choses est, comme le veut Schelling, un triomphe perpétuel de l'idéal sur le réel.

Au fond, il n'y a rien de nouveau dans cette doctrine, rien qui ne fût déjà dans Schelling, sans peut-être que celui-ci s'en rendît parfaitement compte; car cette prémisse idéaliste était l'attache qui liait Schelling à son devancier. Le système de Hégel n'est autre chose que le système primitif de Schelling élevé à la conscience de lui-même. Ce progrès de la réflexion en fait l'originalité; du reste, il ne tend pas à faire paraître le système plus riche, mais plus pauvre. Dans toutes les phases de sa pensée, jusqu'à la dernière, Schelling a toujours cru posséder plus qu'il n'avait; disons mieux, il a toujours possédé, compris, voulu plus qu'il n'a prouvé. Son intime pensée est plus haute que sa formule. En précisant celle-ci pour élaguer tout ce qui la déborde, on rejette précisément le meilleur.

Je dis que l'idéalisme était resté au fond du système de l'Identité, malgré ses louables efforts pour surmonter l'idéalisme. J'essayerai de le prouver, en demandant grâce pour ce qu'une telle discussion pourra présenter de difficile. Cette discussion n'est autre chose que l'exposition du principe hégélien:

L'Être en puissance, encore indéterminé quant à son être, la puissance qui peut devenir existence ou,

pour parler la langue de cette philosophie, l'*indifférence* primitive du sujet et de l'objet, premier principe de Schelling, n'existait que dans la pensée de Schelling, car ce n'est pas un objet d'expérience; or rien ne saurait être pour nous sinon dans la pensée ou dans l'expérience. L'antécédent absolu de tout développement et de toute réalité n'existant donc que dans la pensée, n'était, à proprement parler, qu'une pensée, la première des pensées, l'antécédent pour la pensée. Mais Schelling ne l'entendait pas ainsi; il prenait la puissance primitive dans le sens d'une puissance universelle, mais réelle, et non pas dans le sens d'une abstraction métaphysique. Quand il parlait de l'être, soit de l'être existant, soit de l'être en puissance, quoiqu'il ne possédât réellement que l'idée abstraite d'être, il voulait parler de l'être réel, de l'être substantiel, ou pris comme substantif, de *ce qui est*. Sa pensée était: l'Être premier, *ens primum*, ce qui est à la base de toute expérience est une puissance infinie; en d'autres termes, un infini réel indifférent à l'existence ou à la négation de l'existence, à la subjectivité ou à l'objectivité, parce qu'il reste au fond le même, soit qu'il se manifeste comme existence objective, soit qu'il reste en puissance. Voilà le sens que Schelling attachait à sa thèse. Mais sur quoi repose cette assertion? pourquoi Schelling affirmait-il que ce qui est à la base de toute réalité est la pure puissance? Cette opinion n'est-elle pas simplement

une hypothèse à l'aide de laquelle il espérait donner une explication *a priori* de l'ensemble des phénomènes? — Oui, dans le fond c'est bien cela. Cependant cette hypothèse n'est pas arbitraire; elle repose sur un fondement logique, et ce fondement logique, c'est que la pure puissance est la première des idées abstraites, la première des catégories.

A première vue il semble que Schelling n'ait pas le droit de parler de l'être dans le sens de *ce qui est*, du τὸ ὄν, de l'être comme substantif, mais seulement de l'être dans le sens de catégorie ou d'attribut, du τὸ εἶναι. En effet, nous ne sommes pas sûrs de connaître, par la pure pensée, le ὄν, l'être réel, mais bien le εἶναι, car le εἶναι, c'est-à-dire le fait, la qualité d'être, se trouve nécessairement dans la pensée. Nous ne savons pas ce qui est sans l'avoir appris, mais nous ne pouvons pas ignorer ce que c'est qu'être. Pour maintenir la philosophie dans la sphère de la pure pensée ou de la pure déduction *a priori*, il fallait donc identifier ὄν et εἶναι, c'est-à-dire l'être réel, ce qui est, avec l'être dans la pensée, l'être comme attribut, le fait d'être. Eh bien, cette identification est le fond même de l'idéalisme; c'est, à le bien prendre, le fond de tout rationalisme; c'est le point capital de la philosophie de Hégel.

Schelling entendait par l'*être* plus que la qualité abstraite d'être, et cependant sa propre méthode n'était rigoureuse que si l'être dont il parle était

pris dans le sens de cette qualité abstraite. Hégel voulut rendre la méthode rigoureuse ; à cet effet, il réduisit l'être dont la métaphysique parle en débutant à ne signifier que la qualité abstraite d'être, le fait d'être ; mais, comme il voulait en même temps que sa philosophie fût objective, il établit en axiome : Ce qui est, c'est le fait d'être ; l'être réel contient précisément ce qui est compris dans notre pensée lorsque nous prononçons le mot *être*. C'est un effroyable paradoxe ; mais une fois ce paradoxe constaté et compris autant qu'il est possible, on a la clef de toute la philosophie de Hégel, et l'on s'y meut dès lors avec liberté [1]. L'être réel n'est autre chose que ce que nous pensons quand nous comprenons le sens du verbe être : ce paradoxe est impliqué, je le répète, dans tout rationalisme conséquent. Hégel se croyait autorisé à l'avancer par la théorie de la connaissance que je vous ai résumée, et dont le résultat véritable est qu'il n'y a d'objet pour nous que dans notre pensée. Hégel a développé la même théorie conformément aux besoins de son système dans son livre de la Phénoménologie de l'esprit. Il n'est pas impossible d'admettre ce résultat de l'analyse et de l'entendre autrement que Hégel ; mais l'interprétation de Hégel

[1] Aujourd'hui encore, je ne connais pas de lecture plus propre à initier l'esprit au point de vue général de l'idéalisme moderne que l'écrit concis de M. C. de Rémusat, *De la Philosophie allemande*, et particulièrement l'article sur Hégel, pages CXII à CXXXV.

était logiquement trop naturelle pour ne pas se faire jour : Comme rien n'est pour nous que ce que nous pensons, l'être est tel que nous le pensons. L'être universel, τὸ ὄντως ὄν, c'est ce que nous entendons par être, car ce que la pensée voit dans les choses constitue l'intimité de leur substance.

Cependant, j'exagère à dessein le paradoxe pour fixer l'attention, et si je m'arrêtais ici on pourrait m'accuser d'avoir exposé comme le principe de l'idéalisme moderne le vieux principe du grec Parménide. C'est, en effet, sur l'identification de l'être objectif et de la notion abstraite d'être que s'appuyait la doctrine éléate : « tout est ; le non-être est impossible. »

Le système de Hégel n'est pas le même, assurément, que l'éléatisme, mais il se développe en partant de la même donnée. Nous en avons formulé le premier axiome en disant : Ce qui est, c'est la qualité d'être, et toutes les autres qualités qu'une bonne logique montre impliquées dans celle d'être, c'est-à-dire toutes celles dont une bonne logique fait voir qu'elles doivent nécessairement s'ajouter à la qualité d'être pour que l'affirmation de celle-ci soit possible et ne renferme pas de contradiction. La véritable définition de ce qui est sera donc le résultat de toute la logique, qui est ici le système génétique des idées universelles, des catégories. C'est ainsi que, dans le système de Hégel, la logique se confond avec la métaphysique et presque avec la théo-

logie spéculative. Hégel veut détruire l'opposition que la logique ordinaire établit entre la substance et l'attribut. La logique ordinaire représente les attributs comme rattachés à je ne sais quel noyau opaque absolument inconnu, qu'elle appelle l'être ou la substance. D'après Hégel, ce point de vue, dont il est bien difficile à notre esprit de s'affranchir, n'est pourtant qu'une erreur. Le noyau opaque est une illusion : tout est transparent, la substance concrète n'est autre chose que la somme de toutes les qualités dans la nécessité logique de leur enchaînement. Mais l'ensemble des qualités d'un être s'exprime par la définition de cet être. L'ensemble des qualités d'un être telles que nous les concevons, en forme l'idée, le concept.

Hégel pense donc que l'être réel consiste dans l'ensemble des qualités que sa définition renferme. L'être réel est le concept ; l'être absolu est l'ensemble des qualités qu'il faut nécessairement concevoir pour concevoir l'être existant par lui-même, c'est-à-dire le concept absolu, l'Idée. Ainsi l'absolu c'est l'Idée. Ce qui est, ce n'est donc pas simplement la qualité abstraite d'être, mais cette qualité abstraite est la base, la première qualité de l'être parfait, qui est l'Idée. La logique se compose d'une série de définitions de l'absolu ou de définitions de Dieu, qui se réfutent les unes les autres. Ainsi la logique résume dans le mouvement d'une seule intelligence toute l'histoire de la philosophie, car la

succession des systèmes revient à la succession de ces définitions. Et ce développement historique et logique à la fois de la pensée humaine reproduit fidèlement l'éternel développement de l'objet que la pensée humaine s'efforce d'embrasser. Considérée en elle-même, la logique est la vie de Dieu. L'absolu est donc l'être, le fait d'être : — or, l'être absolument indéterminé n'est rien ; l'absolu n'est donc rien, bien qu'il soit : — mais l'être et le néant se concilient dans le *devenir,* car ce qui devient, à prendre le mot au sens absolu, n'est pas, puisqu'il devient seulement, et cependant l'on ne peut pas non plus lui refuser toute existence ; l'absolu est donc le *devenir*. La contradiction se manifestant dans l'idée abstraite d'être, conduit à de nouvelles déterminations, et ainsi de suite jusqu'à la fin de la logique. En voici le résultat définitif, dans une forme imparfaite peut-être, mais saisissable : « L'absolu est l'activité infinie qui se particularise incessamment » dans des formes finies, pour manifester par là son » infinité en détruisant ces formes passagères, et » pour se comprendre elle-même dans cette destruction comme la réalité de toutes les formes, » comme l'activité infinie qui les produit et les engloutit tour à tour. »

Telle est la seule manière dont il soit possible, selon Hégel, de concevoir l'Être existant par lui-même. Toutes les définitions précédentes, considérées comme exprimant l'absolu, impliquent des

contradictions qui obligent l'esprit à les compléter en les transformant.

Mais il est aisé de reconnaître que la formule à laquelle nous nous sommes arrêtés, définit ou décrit le procédé de l'intelligence. L'absolu est donc conçu par Hégel comme intelligence ou plutôt comme la forme pure de l'intelligence, car qui dit intelligence dit sujet, substance, dans le sens dont Hégel ne veut plus entendre parler. L'absolu n'est pas une essence qui se particularise, mais l'acte même de la particularisation et du retour à l'identité. Vous reconnaissez le disciple fidèle de Fichte, qui ne reconnaît pas l'être et ne voit partout que des lois. L'Idée de Hégel est une loi, la loi des lois. Son Dieu est la logique universelle, la logique des choses ; il ne reconnaît d'autre Dieu que celui-là.

DOUZIÈME LEÇON

Le système de Hégel aboutit à la pure nécessité logique. S'il ne conduit pas au résultat que nous cherchons, sa méthode peut nous aider à y arriver. Caractère de cette méthode : toute notion abstraite appelle son contraire ; le vrai réside dans la conciliation des termes opposés. La vérité logique de cette proposition fort ancienne est indépendante de l'application qu'elle reçoit dans l'idéalisme absolu. On a tenté d'appliquer la méthode de Hégel à la formation d'un système de philosophie qui, consacrant la personnalité divine et la liberté humaine, satisferait les besoins moraux de l'Humanité. — Nécessité providentielle d'un retour de la philosophie aux idées chrétiennes marquée par le mouvement des esprits, qui tend au renversement des églises établies et de l'autorité traditionnelle. — Nouveau système de Schelling. Ce système, aussi ancien que celui de Hégel, se propose comme l'hégélianisme d'expliquer le fait du progrès, tel qu'il se présente comme résultat de la *philosophie de la nature*.

Nous avons dit qu'en dernière analyse le principe absolu de Hégel est la loi logique, qui régit le monde et se manifeste successivement dans la nature, dans l'histoire et dans la pensée. Je n'ai pas le dessein de poursuivre l'explication de la philosophie hégélienne au delà de ce point décisif, et de montrer quelles difficultés l'assimilation des notions de substance et de loi prépare à l'intelligence, lorsqu'il s'agit d'expliquer l'existence du monde sensible. En vérité, le dualisme fatal de la philosophie grecque n'est pas vaincu par celle-ci ; le principe négatif, matériel, le μὴ ὄν y est déguisé, il n'en est pas extirpé ; en le niant, Hégel le suppose, parce qu'il ne saurait s'en affranchir. La manière dont Hégel opère le passage de l'idéal au réel ressemble

plus à de la prestidigitation qu'à de la dialectique sérieuse. Mais, de peur d'allonger le chemin, je n'essayerai pas de justifier ces reproches, non plus que d'examiner dans leur ensemble les conséquences de l'hégélianisme. Je m'en tiens à ce qui nous importe, à la question de la liberté. Il est clair que si le principe de toutes choses est une loi logique ou, pour rendre cette idée intelligible, au risque de l'altérer, une force dont le développement n'a d'autre règle que la logique et d'autre fin que de manifester la majesté des lois logiques dans l'esprit humain qu'elle produit à cet effet, le système de l'univers est un système de nécessité où la liberté n'a point de place, car la nécessité logique est la nécessité par excellence. A la vérité, Hégel parle fréquemment et non sans quelque affectation de la liberté de l'Idée ; mais il entend par là simplement que le développement de l'Idée est tout spontané ; le mot *liberté* ne signifie jamais dans sa bouche que l'absence de contrainte, non l'absence de nécessité. Au contraire, la liberté véritable se confond pour lui avec la nécessité absolue. La métaphysique de Hégel ne nous donne donc point ce que nous cherchons. Si nous la comparons à celle de Schelling et surtout à celle de Fichte, loin de voir en elle un progrès dans le sens de la liberté, nous serions porté à la considérer comme un pas rétrograde. Cependant il ne faut rien exagérer, ni surtout rien oublier ; Hégel aussi a fait une œuvre positive. Il apporte mieux qu'une

pierre à l'édifice, il apporte un levier nouveau pour aider les travailleurs. Nous l'avons déjà dit, le grand côté de son système n'est pas le résultat, mais la méthode. Si le résultat de Hégel est la négation de toute liberté, d'où suit, par une conséquence qu'il a désavouée, mais qui n'apparaît que trop manifestement aujourd'hui, la négation de toute morale, nous ne pouvons pas en conclure avec certitude que la méthode hégélienne soit incapable de porter d'autres fruits. Pour en juger, il faudrait tout au moins renouveler l'épreuve; mais d'abord il faut chercher à se faire une idée exacte de cette méthode célèbre.

Si nous considérons la méthode de Hégel en elle-même, abstraction faite de toute supposition préliminaire, il est facile de reconnaître qu'elle consiste dans l'application de l'idée du *procès*, de Schelling, à la pensée logique. Hégel, partant de l'idée que tout est vie dans l'esprit, ne peut considérer les catégories que comme un résultat de cette vie. La vie de l'esprit, qu'il s'agisse de l'esprit infini, de l'Idée, ou de l'esprit individuel, la vie de l'esprit consiste à produire les catégories. Pour comprendre la valeur des notions logiques, pour leur assigner leur vraie place, il faut donc les saisir dans l'acte même de l'esprit qui les fait être. Au lieu d'en constater simplement la présence, il faut les créer une seconde fois.

Il faut donc partir de l'idée générale la plus simple, la plus pauvre, la plus vide possible, de ce mi-

nimum de pensée sans lequel il n'y aurait point de pensée; il faut vider le vase afin d'observer comment il se remplit. Eh bien, ce qui reste au fond du vase après qu'on l'a vidé, ce qui est impliqué dans toutes les autres idées et ce qui ne peut pas ne pas être pensé, du moment où l'on pense, c'est l'être dans la pure abstraction de sa notion élémentaire. Le principe de mouvement qui force le vase à se remplir de nouveau, c'est la contradiction. Toute idée abstraite, isolément considérée, renferme une contradiction qui oblige l'esprit à la compléter pour la conserver. Elle contient sa propre négation ou le contraire d'elle-même ; l'esprit se meut nécessairement à travers une série de termes contraires qui se réfutent réciproquement. Chacun des deux a pourtant sa vérité ; l'esprit ne peut abandonner ni l'un ni l'autre, ils lui sont également indispensables. Pour les conserver, il faut qu'il les concilie ; et s'il poursuit son évolution naturelle, il finit par les concilier en effet dans une troisième idée, plus réelle, plus concrète, expression plus fidèle de la vérité, où le tranchant de l'opposition première subsiste, sans réussir toutefois à détruire les termes opposés. On a donc tort de formuler le premier principe de la logique en disant : Il est impossible que A soit et ne soit pas, ou : il est impossible que l'esprit admette la vérité simultanée de deux propositions contradictoires. Il faudrait dire : Il est impossible que A soit et ne soit pas dans un sens

absolu; il est impossible que + A et — A subsistent à la fois, s'ils ne sont compris dans B; impossible, en un mot, que l'esprit admette l'existence simultanée de deux termes contradictoires sans les subordonner l'un et l'autre à un troisième.

Le mouvement de la pensée qui relève la contradiction inhérente à chaque idée, et tend ainsi pour sa part à la détruire, s'appelle la *dialectique*. La fonction par laquelle l'esprit saisit intuitivement la manière dont les termes de l'opposition peuvent se concilier, l'idée supérieure dans laquelle ils coexistent, est la *spéculation,* dans le sens le plus étroit de ce mot.

Ainsi, pour nous en tenir à l'exemple déjà cité, l'être abstrait est une conception nécessaire et par conséquent une conception vraie; il nous est impossible de ne pas penser à l'être et de ne pas affirmer qu'il est. C'est la thèse commune à tous les esprits.

Mais l'être, au sens absolu du mot, est complètement indéterminé; nous ne saurions dire en quoi l'être consiste sans lui donner des attributs qui impliqueraient la négation des attributs contraires; or l'être absolu ne comporte aucune négation; il est donc absolument impossible de dire ce qu'il est, c'est-à-dire qu'il n'est rien. Voilà l'antithèse dialectique.

L'être absolu n'est rien, en effet, et cependant il est, car il devient quelque chose; l'être et le néant

coexistent dans le *devenir*. En tant qu'absolu, l'être n'est rien; mais il devient tout; il est la puissance infinie du devenir; telle est la première synthèse spéculative, laquelle, vous le devinez aisément, donne le ton à tout le système. L'Idée absolue que nous trouvons comme résultat définitif et suprême, n'est autre chose que cette puissance du devenir, dont la notion se complète et se précise par l'indication de la forme et des phases de son développement.

C'est la gloire de Hégel d'avoir signalé la loi de cette logique intérieure par laquelle les idées universelles *a priori* surgissent, pour ainsi dire, toutes seules et se disposent, en se formant, selon leur ordre véritable. Du reste, le principe de cette découverte, l'idée que toute proposition métaphysique absolue appelle irrésistiblement la proposition contraire et que la vérité réside dans la synthèse de ces contraires — cette idée féconde a été plus ou moins clairement aperçue dans tous les temps. Les Eléates et Platon ont fort bien connu la dialectique et l'ont maniée avec vigueur. Le ternaire de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse est la méthode de Proclus; analogie qui n'est pas l'une des moindres causes de l'admiration des Hégéliens pour l'école d'Alexandrie.

La dialectique, au sens que ce mot prend ici, est aussi vieille que la philosophie ; mais, pendant quelque temps, elle parut oubliée. Elle revendiqua bientôt sa place; on en trouve chez Kant des applica-

tions remarquables. Fichte et Schelling s'en servent comme d'une méthode constante, mais ils n'en avaient pas tracé les lois, et peut-être est-il vrai de dire que Hégel s'en rendit un compte plus exact que ses devanciers.

Comme ces derniers et comme Platon, il applique résolûment le procédé dont nous venons d'indiquer le mécanisme, à la solution du problème métaphysique. Sans adopter entièrement le principe idéaliste sur lequel Hégel se fonde, on peut reconnaître le droit qu'il avait d'en user ainsi. Ce droit repose sur la conviction qu'il y a un infini et que la connaissance de l'infini ne peut venir que du dedans, conviction que Descartes exprimait en disant: Je trouve en moi-même l'idée d'un être parfait, donc il existe un tel être. Descartes avait raison; l'idée de l'être parfait se trouve en nous-même, mais non pas, je l'ai déjà dit, au début de toute réflexion, sans préparation et sans travail. L'idée que nous trouvons ainsi, celle que nous ne saurions pas ne pas avoir, dont nous ne pouvons pas faire abstraction, n'est pas la notion complète de l'être parfait, quoiqu'elle en forme un élément: loin d'être la plus parfaite des idées universelles, cette première notion *a priori* est la moindre de cet ordre. L'idée vraie de l'être parfait doit résulter — ceci est une donnée du bon sens — du plein développement de l'élément *a priori* de notre intelligence. Ce n'est pas celle dont il n'y a pas moyen d'abstraire: c'est celle

au-dessus de laquelle il est impossible de s'élever La première notion ontologique est celle de l'être dans son abstraction; la dernière aura surmonté toutes les contradictions qui s'opposent à ce qu'elle subsiste dans la pensée d'une manière indépendante, et, par conséquent, à ce qu'on puisse y voir la définition de l'Être qui subsiste réellement d'une manière indépendante. Ainsi la dernière idée de la métaphysique est la notion de l'être qui possède en lui-même toutes les conditions de l'existence, l'idée de l'être inconditionnel. La méthode de Hégel trouve donc les titres de sa légitimité dans la constitution même de l'esprit humain. Quant à son résultat, il n'a rien d'absolument définitif[1]. Il est fort possible que le terme auquel Hégel s'est arrêté ne soit pas le véritable achèvement de la logique spéculative, soit que tous les intermédiaires par lesquels il passe ne possèdent pas une égale valeur, soit qu'il y ait encore dans l'idée absolue de Hégel le germe d'une contradiction que l'auteur n'aurait pas aperçue et

[1] Malgré les apparences contraires, il faut admettre que le système de Hégel n'est pas un réalisme, au sens du moyen âge; mais un nominalisme. Cet absolu, qui, sans personnalité, se comprend lui-même, ne se comprend et n'existe que dans le cerveau du philosophe. Il n'y a de réalité que dans les êtres particuliers, qui se développent et se succèdent suivant une loi au-delà de laquelle la pensée ne remonte point. La philosophie de Hégel est l'apothéose de la métaphysique, dirai-je, ou son convoi. Elle forme le passage entre la spéculation fondée sur l'intuition vraie ou prétendue de réalités universelles et le point de vue introduit par Hume et fort accrédité de nos jours, qui abandonne expressément ou tacitement la

qui nous forcerait à pousser au-delà, suppositions qui, du reste, ne s'excluent point l'une l'autre.

Plusieurs philosophes contemporains en ont ainsi jugé. Elevés dans la discipline de Hégel et dominés par l'influence irrésistible de sa découverte, ils ont espéré s'avancer plus loin que leur maître en suivant le même chemin. La valeur de la méthode dialectique était devenue évidente à leurs yeux par l'habitude de s'en servir, tandis que d'autres considérations, plus ou moins scientifiques, de l'ordre de celles que nous avons présentées au début de ce cours, les portaient à croire que le terme est effectivement plus éloigné. Ils ont donc, les uns poursuivi, les autres recommencé le travail de la logique spéculative, pour établir que la seule idée de l'être dans laquelle il ne reste plus de contradictions n'est pas l'absolue nécessité de l'intelligence, mais l'idée d'un principe moral, d'un principe de volonté libre, susceptible de recevoir le nom de Dieu. Ne pouvant entrer ici dans aucun détail sur leurs doctrines, il paraît superflu de les énumérer; mais leur exemple

poursuite des causes pour ne s'attacher qu'aux lois. C'est ainsi, je le soupçonne fort, que l'entendait le maître; c'est ainsi que les disciples les mieux avisés l'ont compris. Le développement ultérieur des opinions et des méthodes ne permet plus guère d'autre interprétation. Les catégories se laissent disposer par thèse, antithèse et synthèse, en allant de l'abstrait au concret; toutes les réalités sont ordonnées suivant le système des catégories. En soufflant sur la mousse mystique que Hégel fait volontiers pétiller, il ne reste que ces deux thèses dans toute sa philosophie (1865).

montre dans quel sens la méthode de Hégel peut être un moyen d'arriver à la philosophie de la liberté.

Les hommes qui, les premiers dans notre siècle, ont dirigé la pensée métaphysique vers ce grand but, sont F. Baader, commentateur ingénieux et bizarre du mysticisme de la renaissance, puis Schelling, l'illustre auteur de la philosophie de la nature, sur lequel l'influence de Baader fut assez puissante. Au point de vue logique, cette transformation du principe premier et par là de la philosophie tout entière est un progrès véritable ; nous essayerons de le démontrer. Au point de vue de la philosophie de l'histoire, c'est un retour, brusque en apparence, mais en réalité préparé de diverses manières, à la vérité substantielle que la pensée moderne a pour mission de s'assimiler, et dont la science hâte à son insu l'élaboration, alors même qu'elle s'en éloigne et qu'elle la renie. Avant qu'un tel retour eût lieu, il fallait, semble-t-il, que toutes les autres voies eussent été tentées. L'esprit moderne n'est revenu à son point de départ que par la nécessité constante d'avancer, et par l'impossibilité de le faire autrement. Mais ici, comme partout sans doute, la nécessité n'est qu'une forme que revêt l'action de la volonté divine. La restauration du principe chrétien dans la philosophie est un fait providentiel. En rapprochant cet événement du mouvement général des pensées et des choses dans notre époque, on en découvre le sens.

Nous vivons au milieu d'une révolution dont le commencement date de la jeunesse de nos pères. Une révolution, c'est l'histoire qui finit et qui recommence. La pensée moderne traverse, elle aussi, les crises d'une révolution; mais, incapable de se donner un point de départ à elle-même, elle ne saurait, sans se détruire, répudier absolument celui qu'elle a reçu.

La substance de notre pensée, la source féconde de nos mœurs, de nos lois, de nos arts, de toute cette civilisation qu'on a pu ébranler, mais qu'on ne remplace pas, c'est le christianisme. Il faut l'accorder, pour peu qu'on examine les faits sans prévention, quelque opinion qu'on ait d'ailleurs sur ce grand événement et sur cette grande doctrine.

Le christianisme a régné longtemps comme fait social, sur le fondement de l'autorité, s'imposant aux consciences individuelles et les dominant avant de les transformer. Aujourd'hui le christanisme social tend à s'effacer, toutes les formes de la foi d'autorité sont ébranlées. L'œuvre que la Réforme a commencée sans le vouloir, en proclamant le droit de chaque fidèle à interpréter les saintes Ecritures, la philosophie et la révolution française l'ont menée à fin. La philosophie du XVIIme siècle a essayé d'écarter la tradition, parce qu'elle voulait se constituer d'une manière indépendante. La philosophie du XVIIIme siècle a repoussé la tradition, parce qu'elle en avait perdu le sens et la tenait pour une impos-

ture. La philosophie du XIXme siècle repoussait la tradition, parce qu'elle croyait l'avoir absorbée. Elle se flattait de posséder dans ses formules l'éternelle vérité du christianisme, et niait le fait historique, qu'elle estimait en contradiction avec ce christianisme éternel. A ses yeux, il ne saurait y avoir de révélation dans le sens d'un dialogue entre Dieu et l'esprit humain, puisque son Dieu, à elle, n'acquiert la faculté de parler qu'en devenant lui-même l'esprit humain ; mais la tradition chrétienne s'expliquait comme un mythe successivement élaboré selon les lois constantes de l'intelligence, qui, dans son premier mouvement, saisit toujours la vérité sous la forme de mythe. Je suis loin d'accepter toutes les thèses de la critique négative destinées à justifier cette interprétation en prouvant que les livres de l'Evangile ne sont pas authentiques ; mais elles ont paru quelquefois assez plausibles pour suggérer un doute à des esprits désintéressés. Quoi qu'il en soit, en renonçant à toute autre autorité que celle de la révélation écrite, le protestantisme s'est imposé la tâche de prouver scientifiquement l'authenticité de cette révélation et d'en fixer le contenu. En faisant du christianisme une affaire individuelle, il a imposé le même devoir à tous les chrétiens pris individuellement ; mais, loin que chaque membre de l'Eglise soit capable d'accomplir une telle œuvre, elle surpasse peut-être les forces des plus savants et des plus sages. Ainsi la réforme du XVIme siècle, en se

fondant sur l'autorité et en établissant la révélation écrite comme autorité exclusive, se plonge dans des embarras insolubles, qui tendent au renversement de toute espèce d'autorité. Les hommes sincères se mettront facilement d'accord sur ces faits, mais ils n'en tireront pas tous les mêmes conséquences.

En rapprochant cette situation du protestantisme des transformations que subit l'Eglise romaine et du mouvement général des esprits, il serait assez naturel de penser que le christianisme se meurt. Malgré quelques retours temporaires, le mouvement semble aller dans ce sens. Ceux qui croient le christianisme immortel jugeront que la crise présente n'atteindra pas la substance divine de la religion, mais seulement ses rapports avec la société et la manière scientifique de s'en rendre compte. Le christianisme ne saurait devenir une question pour eux, mais oui bien l'église et la théologie, graves problèmes dont on n'a pas toujours assez compris la solidarité. Si le christianisme légal et social se décompose, s'ils voient les efforts tentés pour arrêter cette dissolution conspirer à la rendre plus rapide, ils en concluront que le moment du christianisme individuel est venu, et, sans s'effrayer de leur petit nombre, ils remplaceront l'établissement d'autrefois, qui n'est plus guère aujourd'hui qu'une fiction, par la libre association. S'ils trouvent de grands obstacles à légitimer l'autorité commune à tous les fidèles, ils se réfugieront sur le terrain où leur conviction

personnelle s'est affermie, et concluront de la foi au livre comme on a conclu jusqu'ici du livre à la foi. Le chrétien qui veut rester chrétien, est obligé de chercher les raisons de sa croyance au-dessus de la sphère où se meut la critique. Et la question n'est pas particulière à telle fraction de l'Eglise. Ce que la philosophie conteste, c'est la possibilité même d'une révélation. Si la religion veut conserver un rapport positif avec la science, s'il doit subsister encore une science de la religion, c'est la possibilité d'une révélation qu'il faut prouver. A cet effet, il est besoin d'une philosophie assez élevée, assez compréhensive, pour mettre le principe de la religion révélée, la libre personnalité de Dieu à l'abri des objections du panthéisme, en établissant la supériorité de ce principe sur le principe du panthéisme. Qu'il s'agisse de la révélation comme fait historique, ou du fonds même de cette révélation, dont il faut concilier les éléments pour l'accepter sérieusement et toute entière, c'est toujours au principe universel qu'il faut remonter, c'est toujours une philosophie qu'il faut acquérir. La preuve traditionnelle a pour corrélatif une religion sociale ; la preuve d'expérience personnelle, indispensable à la réalité de la foi, ne produit qu'une conviction incommunicable. Pour se maintenir sur le terrain de la libre discussion, la religion cherchera ses titres dans des vérités universellement démontrables, c'est-à-dire que la philosophie reproduira, sans l'altérer, le principe

de la religion, et que la théologie, à son tour, pour tout ce qui n'est pas la détermination, mais l'explication des faits, se confondra désormais avec la philosophie. Telle est, ce nous semble, la seule manière dont le christianisme puisse rester debout dans la situation présente de l'humanité, et conserver sa valeur universelle, tout en devenant parfaitement individuel. Si le christianisme est éternel, cette marche sera suivie. Nous voyons qu'en effet la pensée chrétienne s'apprête à la suivre. Ce n'est pas le christianisme qui s'en va, c'est la foi d'autorité. Les fondements de l'autorité s'ébranlent, il est vrai, mais pourquoi? Tout simplement parce que l'autorité n'est plus nécessaire, du moment où l'esprit humain est arrivé au point de reconnaître librement dans le christianisme le moyen de satisfaire ses besoins intellectuels aussi bien que ses besoins moraux.

Le passage de la foi d'autorité à cette libre soumission fondée sur des motifs intérieurs ne saurait s'effectuer sans une crise. Ce changement est d'autant plus frappant que l'acceptation réelle du christianisme suppose toujours un sentiment plus ou moins vif du mal auquel il apporte un remède, c'est-à-dire une certaine énergie de la conscience morale ; d'où suit que cette adoption reste l'affaire d'un petit nombre, tandis que la religion publique semblait appartenir à tous. Jadis le préjugé plaidait pour le christianisme, maintenant il lui est contraire,

et c'est toujours une position difficile que d'avoir le préjugé pour ennemi. Cependant une foi sincère y verra plus de sujet de se réjouir que de s'affliger. Elle s'expliquera d'ailleurs sans peine comment il arrive qu'au moment même où les institutions chrétiennes s'ébranlent et s'affaissent, la pensée philosophique retourne au principe chrétien.

Les convictions dont je parle se sont formées par un mouvement assez naturel.

La philosophie idéaliste où le criticisme vint aboutir, est comme un tourbillon formé par des vents opposés. Elle était nécessairement obscure, cette philosophie, parce qu'elle était équivoque ; elle pouvait se développer dans plusieurs directions contraires. Toutes ces directions devaient être suivies, toutes les possibilités devaient se manifester. Le trait dominant de la philosophie dont nous parlons est le panthéisme. — Le champ de la pensée est une sphère. Le sujet et l'objet, l'homme qui pense et la vérité, n'avaient été jetés par Kant bien loin l'un de l'autre que pour se réunir plus étroitement de l'autre côté du diamètre. Cette réunion fut d'abord une absorption du second terme par le premier. Le sujet et l'objet furent confondus. Une logique inexorable constata que toutes nos conceptions viennent de nous-mêmes, que le sujet produit l'objet, que la pensée crée Dieu comme elle crée le monde. En dégageant cette doctrine de l'analyse sur laquelle elle se fonde, pour nous attacher au résul-

tat, seul intelligible pour le grand nombre, nous dirons en un mot qu'elle enseigne l'identité de la pensée humaine et du principe absolu. Mais cela même est obscur. La raison est théogonique. — A la bonne heure ! l'histoire semble le prouver. Mais cette création idéale est-elle une création proprement dite ou le retour naturel de l'âme à Dieu? La question reste en suspens : l'idéalisme pouvait se développer dans le sens d'une anthropologie athée ou revenir à la théologie. L'identité de la pensée et du principe universel présentait d'abord la signification suivante : « Il n'y a point de Dieu, mais tout est divin, et ce qu'il y a de plus divin, l'essence, l'intelligence, le centre de tout, c'est moi, qui ai compris cette vérité profonde. Rien n'est plus divin que l'homme, et tout est divin dans l'homme, toutes ses tendances, toutes ses passions, toutes ses pensées, et sa chair, sans laquelle il n'y aurait pas de pensée. » L'idéalisme pouvait se développer dans cette direction ; aussi l'a-t-il fait. C'est la conséquence la plus logique peut-être des systèmes de Schelling et de Hégel ; quelques naturalistes assez connus l'ont tirée des premiers travaux de Schelling : hardiment prêchée par une fraction puissante de l'école hégélienne, elle est devenue la religion des lettrés dans une grande partie de l'Allemagne et elle règne maintenant sur les beaux esprits de France. Cette doctrine commence à porter fruit.

Mais l'idéalisme, je le répète, pouvait accomplir

une évolution différente, et ramener la pensée à Dieu. Il y tend par l'effet de cet instinct qui porte l'esprit humain à ne pas abandonner Dieu, pour ne pas rester orphelin sur la terre. La logique ne le contraint pas à chercher Dieu, mais la logique le lui permet, et cela suffit. Le criticisme et le panthéisme sont un double fossé qu'il fallait franchir pour arriver d'une philosophie qui laissait la religion hors de sa sphère et d'une religion qui laissait hors de soi la pensée, à l'intelligence spéculative de l'idée chrétienne. Le retour du panthéisme à la religion fait l'intérêt principal de la nouvelle philosophie de Schelling, qui s'élève sur la base du panthéisme.

Le dernier système de Schelling forme une articulation assez importante dans la série de pensées qui nous occupe. Il mérite de notre part une attention sérieuse[1]. Ici encore, cependant, je suis obligé de m'attacher au point central du système, sans aborder les applications brillantes que Schelling en fait à la philosophie de l'histoire. C'est un grave in-

[1] Dans la première édition, j'ajoutais : « Quoique insuffisants, les renseignements publiés jusqu'ici sur cette doctrine sont assez nombreux et assez étendus pour me permettre de vous en entretenir sans indiscrétion. Je rectifierai de mon mieux, d'après mes souvenirs, ce qu'il peut y avoir d'inexact dans ces expositions. Je serais même autorisé à les compléter. » Dès lors, Schelling est mort à Ragatz, et ses œuvres posthumes ont été publiées. Cette circonstance me permettrait d'abréger beaucoup l'exposition qu'on va lire : les proportions de l'ouvrage y gagneraient. Mais je craindrais d'acquérir cet avan-

convénient, car ces applications donneraient de l'intérêt et du charme aux abstractions métaphysiques dont l'excès se fait peut-être déjà sentir.

Ce qu'on appelle la nouvelle philosophie de Schelling est proprement l'œuvre de sa vie. Il en fit connaître les bases il y a quarante ans, à peu près au moment où Hégel, jusqu'alors son collaborateur, entrait dans une direction plus indépendante. Le premier écrit où se révèlent clairement les nouvelles tendances de Schelling, est daté de 1809. C'est une dissertation étendue et approfondie sur la manière dont le principe de la métaphysique doit être compris pour donner une place à la liberté humaine. Alors déjà l'illustre philosophe avait clairement aperçu la vérité qui nous sert de boussole, savoir que, pour conserver dans son intégrité le fait évident de la liberté humaine, il faut s'élever à la liberté divine; et c'est proprement la liberté divine qu'il cherchait en partant des prémisses posées dans sa philosophie de la Nature. Quoiqu'il n'ait attiré que plus tard l'attention générale, le dernier système

tage aux dépends de la clarté. Il m'importe d'ailleurs de présenter avec quelque détail les bases d'une philosophie à laquelle on a rattaché la mienne, afin que le lecteur compétent apprécie les différences qui les séparent. Si j'en juge bien, la Philosophie de la Liberté n'est pas seulement un système indépendant du point de vue qui l'a suggérée; elle appartient à un autre ordre, ainsi que j'ai eu déjà l'occasion de l'établir en 1842 dans le journal philosophique de J.-H. Fichte. J'ai suivi les leçons de Schelling et j'ai subi son influence; mais, sur les points décisifs, mon sentiment n'a jamais varié (1865).

de Schelling est donc contemporain de l'hégélianisme. Ils se proposent l'un et l'autre de compléter, en l'approfondissant, la philosophie de l'Identité; l'un et l'autre commencent par des recherches psychologiques; mais dans sa *Phénoménologie* de l'Esprit, Hégel s'attache au développement de l'intelligence, tandis que l'attention de Schelling se concentrait sur la volonté. Cette circonstance n'est rien moins qu'indifférente.

La philosophie de l'Identité reposait sur l'intuition et résumait l'expérience universelle dans une idée sublime: l'ensemble des faits, le monde s'expliquait pour elle par la lutte de deux puissances, le sujet ou la pure activité d'un côté, de l'autre le principe opposé, la matière première des Grecs, objet de cette activité, et par la prépondérance croissante du sujet sur l'objet ou de l'esprit sur la matière. Ainsi le monde ne forme qu'un seul tissu, une trame et une chaîne; la nature et l'histoire sont un développement continu; l'idée dominante est celle de l'homme; le but est la parfaite réalisation de l'humanité. L'homme résume le monde, l'homme est le Dieu du monde, le Dieu-monde; le progrès est l'histoire de ce Dieu. Tel est le fait; pour le reconnaître il suffit d'un sentiment profond des choses; pour voir, il faut des yeux sans doute, mais lorsqu'on le possède, ce regard pénétrant de l'intelligence, il suffit de s'en servir. Ainsi parlait Schelling, et jusqu'à un certain point nous croyons l'en-

tendre. Mais cette intuition, qui nous livre le fait, ne nous enseigne pas le pourquoi du fait. La philosophie de Schelling formulait bien la loi du phénomène; elle laissait la question de la cause en suspens.

Le système de Hégel est une manière de résoudre cette question sans faire intervenir aucun principe supérieur à ceux qui sont donnés dans le fait lui-même. Si, dans la nature et dans l'histoire, le principe idéal l'emporte constamment sur le principe de résistance, c'est, nous dit Hégel, parce que le principe idéal est seul vraiment substantiel; le principe matériel n'en est que l'ombre. C'est l'Idée qui produit elle-même les obstacles à sa réalisation pour se donner le plaisir de les surmonter; ou plutôt, hâtons-nous de corriger ce langage, l'Idée n'a pas de choix; elle produit son contraire parce que c'est l'essence même de l'Idée de se développer par l'opposition des contraires et par leur synthèse. L'arbitraire de cette solution est dissimulé sous une équivoque qu'on a déjà souvent relevée. Il est vrai que dans l'intelligence une détermination de la pensée appelle la détermination contraire, comme dans le monde réel toute action provoque une réaction. Il est encore vrai que, dans le domaine des abstractions logiques et dans l'ordre de la vie, le progrès consiste à concilier les termes opposés, de telle sorte qu'ils se pénètrent sans toutefois se neutraliser. Mais de tout cela il n'est pas encore permis de

conclure que la pensée en général produise d'elle-même le contraire de la pensée, savoir la matière ou l'objectivité, et qu'en le faisant elle se transforme, par cette opposition qu'elle se serait donnée elle-même, en quelque chose qui ne serait ni l'objet ni la pensée, mais la vérité de l'un et de l'autre, l'esprit réel, l'esprit vivant. Cette synthèse couronne magnifiquement toutes les autres; elle nous montre la formule logique la plus haute et la plus féconde élevée à la puissance de l'absolu; nous rendons une pleine justice à son élégance; mais ce mérite esthétique, qui pourrait aisément nous séduire, ne la justifie pas. Pour la justifier, il faudrait, avant tout, la rendre intelligible. En effet, nous ne comprenons point comment la pensée, dans son abstraction (l'Idée en soi), peut faire jaillir de son sein le contraire d'elle-même, et cela tout d'abord, parce que nous ne pouvons pas arrêter notre esprit sur cette pensée abstraite qui n'est pas celle d'un esprit. Le défaut de l'idéalisme ne peut être corrigé par aucun appareil d'argumentation; son défaut, c'est d'être l'idéalisme, c'est d'exiger que nous nous représentions une idée réelle qui ne soit pas l'acte et le produit d'une intelligence. Selon Hégel, ce n'est pas l'esprit qui donne naissance à l'Idée, mais c'est l'Idée qui donne naissance à l'esprit; et voilà ce qu'il est impossible non-seulement de se représenter, mais d'admettre. A ce vice capital de la solution hégélienne au point de vue de la raison, ajoutons les

conséquences fatalistes qui la condamnent aux yeux de la conscience, et la nécessité de tenter une autre explication des faits sera suffisamment démontrée.

Schelling, je l'ai dit, chercha la réponse à cette question du *pourquoi* en même temps que Hégel, et d'une manière tout à fait indépendante des travaux hégéliens. Dès le commencement de ses investigations sur ce sujet, il fit rentrer dans les données du problème un élément que les philosophies de Kant et de Fichte avaient mis très en relief, mais que la Philosophie de la nature avait jusqu'ici laissé dans l'ombre, savoir le grand fait de la liberté humaine. L'hégélianisme fondait ensemble, dans un panthéisme absolu, la théorie idéaliste de Fichte sur la connaissance et le naturalisme de Schelling. Le système dont nous allons nous occuper cherche à son tour à concilier, non plus dans le panthéisme, mais dans le monothéisme, les grands résultats de la philosophie morale de Kant avec la formule du progrès universel qui résume l'expérience dans une intuition spéculative. Le point de départ est donc, ici encore, le fait du monde tel qu'il est généralisé par le système de l'Identité: « lutte constante de deux principes, le réel et l'idéal; triomphe graduel du principe idéal. » La tâche est d'expliquer cette prépondérance de manière à faire place à l'élément de la liberté. J'ai déjà fait comprendre que la solution idéaliste devait se présenter la première, parce

qu'elle était plus ou moins impliquée dans la manière dont Schelling posait originairement la question. Il partait, nous l'avons vu, d'un sujet pur ou d'une puissance primitive dont l'acte intemporel produit d'abord le contraire de la puissance et de la subjectivité. En se réalisant ainsi dans son contraire, cette puissance se redouble, parce qu'elle est infinie. Schelling avait obtenu par là deux facteurs, une substance et une cause, identiques dans leur essence, opposés dans leur manifestation; et quand il eut ses deux facteurs, l'imagination aidant, il en déduisit bientôt tout le reste, c'est-à-dire les résultats de la science expérimentale d'alors, assez librement disposés. Mais tout ceci n'est pas la généralisation du fait, c'est une hypothèse dont l'origine remonte à Fichte. Cette subjectivité pure qu'on suppose au commencement, c'est le moi transcendental imaginé par Fichte pour expliquer le moi de l'expérience et pris par Schelling au sens universel. Ainsi l'idéalisme absolu est déjà dans Schelling; pour lui déjà le réel n'est au fond qu'une ombre et une apparence. La principale différence entre Hégel et lui, c'est qu'avant de projeter cette ombre, Hégel fait exécuter à l'Idée une série d'évolutions inintelligibles pour qui prend la réalité de l'idée au sérieux. Il est donc permis de douter que le principe objectif, matériel, commun à toutes les sphères de l'expérience, résulte du déploiement d'une puissance primitivement idéale. Il n'est pas prouvé qu'il

soit l'acte d'un sujet qui sort de lui-même pour se réfléchir en lui-même. Cette supposition est hardie, elle est belle, probable si l'on veut, car de puissantes analogies psychologiques nous la suggèrent, mais ce n'est pas une donnée de l'intuition.

Acceptons cependant la puissance primitive. On suppose qu'elle devient existence extérieure parce qu'il faut expliquer cette existence extérieure; mais on ajoute qu'elle ne saurait s'absorber et se perdre dans l'existence: l'idéal, dit-on, surpasse et domine toujours la réalité, même infinie. Ceci est encore une hypothèse, non le résultat d'une nécessité logique. Il n'est pas évident de soi que la puissance ne puisse pas se neutraliser tout entière dans son produit; seulement si l'on admettait cette supposition, le monde, inexpliqué jusqu'ici, deviendrait inexplicable; nous nous serions enlevé tout moyen de comprendre la pluralité des êtres, l'intelligence et le progrès. La philosophie de Leibnitz nous a déjà suggéré des réflexions analogues. Et en effet, Schelling nous ramène à peu près au point de vue de Leibnitz; le sujet pur de l'idéalisme transcendental joue le même rôle que la monade centrale de Leibnitz; seulement, dans le nouveau système, la dialectique est plus accusée, et la grande idée du progrès joue un rôle plus important.

Dans la philosophie de l'Identité, il faut donc bien distinguer entre ce qui constitue l'intuition proprement dite ou la conception du fait, et les efforts ten-

tés pour remonter au delà du fait. La conception intuitive du fait est le véritable point de départ du système dans l'esprit qui l'a conçu; elle en forme aussi l'élément le plus important. C'est elle que Schelling a voulu conserver en y rattachant sa nouvelle philosophie, et cette conception, je le répète, est celle du progrès.

Dans la nature, dans l'histoire, dans l'âme humaine, partout enfin, nous apercevons deux principes opposés : la cause et la substance, l'esprit et la matière, le sujet et l'objet — les noms divers sous lesquels on peut les désigner marquent les transformations qu'ils subissent; l'essentiel est leur rapport. Toute réalité est produite par une sorte d'équilibre entre ces deux principes; mais, dans toutes les sphères de la réalité, nous voyons le principe spirituel acquérir une prédominance toujours plus grande, de sorte que la totalité des êtres ne forme réellement qu'une série ascendante, depuis le point où l'existence aveugle est affectée le moins possible par le principe opposé, jusqu'à celui dans lequel la spiritualité règne seule, après avoir surmonté toutes les résistances et fait évanouir dans ses chauds rayons l'opacité du principe matériel.

TREIZIÈME LEÇON

Dernière philosophie de Schelling. — Exposition abrégée de la partie régressive : le monde s'explique par la lutte de puissances universelles, le principe objectif et le principe subjectif, tendant à réaliser le sujet - objet, l'esprit. Cette lutte suppose une opposition fondamentale et une unité supérieure à l'opposition. Le monde se présente ainsi comme le résultat d'un acte libre, par lequel Dieu a opposé les unes aux autres les puissances indissolublement liées en lui. Ne pouvant se séparer, à cause de leur union en Dieu, les puissances tendent à rétablir leur harmonie ; ce rétablissement graduel de l'harmonie entre les puissances divines constitue la création. Effectivement, l'analyse de l'idée de Dieu nous fait retrouver les mêmes puissances que l'analyse spéculative du monde expérimental conduit à distinguer.

Schelling, en abandonnant le panthéisme, n'a pas répudié la création de sa jeunesse, la Philosophie de la nature. Cette doctrine, fondée en réalité sur l'induction, quoique sur une induction peut-être trop hâtée, lui fournit les éléments du monde, les principes universels de l'expérience. Selon cette philosophie, la nature, l'histoire et l'esprit humain s'expliquent par l'opposition de deux principes : l'être illimité, pur objet, et l'activité pure, le sujet pur. L'expérience nous montre ces principes dans un rapport déterminé : partout le principe objectif, matériel, paraît plus ou moins modifié par le principe subjectif, et l'on pourrait disposer tous les êtres réels de la nature, toutes les puissances de l'âme et tous les produits de notre activité dans une seule série ascendante, partant de l'être ou de la sphère dans laquelle l'*objet* est modifié le moins possible,

jusqu'au point où l'objet est complètement transformé par le sujet. L'objet pur et le sujet pur n'appartiennent ni l'un ni l'autre à cette série ; en effet, nous ne les trouvons pas dans l'expérience ; ils n'existent que pour l'esprit, qui reconnaît en eux les principes de l'expérience, parce qu'ils lui fournissent les moyens de la comprendre. Mais ils ne sauraient tomber ni l'un ni l'autre sous l'expérience directe, pas plus sous l'expérience psychologique que sous l'expérience sensible. Il vaut la peine de justifier cette assertion.

Si l'on cherchait l'objet pur quelque part, ce serait, d'après l'idée que nous commençons à nous en former, dans le champ de l'expérience sensible, dans le monde matériel. Mais l'objet pur ne saurait être perçu d'aucune manière, car il ne devient sensible qu'en recevant l'empreinte du principe subjectif. En effet, un objet ne peut être perçu et connu que par ses qualités, par sa forme, ou, ce qui revient au même, par ses limites, (toute qualité déterminée étant une limite, en ce qu'elle exclut la qualité contraire); mais la détermination, la forme, les limites, les qualités ne viennent pas de l'existence objective, elles viennent du principe opposé, du principe de l'intelligence. Il est clair que la limitation de l'existence n'est pas impliquée dans l'existence elle-même et qu'elle atteste l'influence d'un principe contraire; cependant l'être ne peut être connu que s'il est limité, d'où résulte que le prin-

cipe négatif qui le circonscrit, le rend seul perceptible et intelligible.

C'est à dessein que j'insiste sur un argument dont la valeur mérite d'être soigneusement pesée. Nous trouvons ici groupés et concentrés plusieurs axiomes métaphysiques que la philosophie française a un peu perdus de vue depuis Descartes. La sérieuse attention dont les penseurs grecs sont l'objet depuis quelques années les a remis en mémoire, mais pas assez pour rendre toute explication superflue.

Le premier des axiomes dont je parle enseigne l'identité de la sensation et de la pensée. La perception sensible n'est qu'une forme, une fonction, un degré inférieur de l'intelligence. L'objet sensible est donc par cela même intelligible dans une certaine mesure.

Le second axiome établit l'identité, ou, pour rester dans les vraies limites, l'affinité de l'intelligence et du principe qui rend les choses intelligibles. La vérité consiste, de l'aveu de tous, dans l'accord entre la pensée et son objet. Puisqu'il faut que la pensée ressemble à l'objet pour être une connaissance, on doit accorder également que l'objet, pour être connu, doit ressembler à la pensée. Ainsi toute science repose sur une analogie; le semblable seul comprend le semblable; la sympathie est à la base de l'intelligence, et les choses ne deviennent accessibles à la pensée que par l'influence et la présence dans les objets du même principe qui, se déployant

librement en nous, y reçoit le nom de pensée. Cette affinité nécessaire du sujet intelligent et de l'objet intelligible était universellement admise par les anciens. L'école d'Ionie mit ce principe évident au service du matérialisme ; l'idéalisme l'exploite avec plus d'apparence ; il n'est pas impossible, nous le croyons, de le tourner au profit d'un vrai spiritualisme, en suivant la voie ouverte par Schelling et par Maine de Biran ; mais, quoi qu'il en soit, et bien qu'il touche au mystère, c'est un principe en lui-même incontestable et renfermé implicitement dans les propositions les plus communes. Leibnitz, de nos jours, le remit en honneur : Kant en a fait un usage que nous appellerions volontiers excessif ; il est indispensable de l'avoir constamment présent à l'esprit pour entendre les successeurs de ce dernier ; il faut comprendre sur quel fondement repose cette proposition pour rendre justice au sérieux de leurs tentatives. — Il y a donc quelque chose de l'intelligence dans tout être intelligible, et par conséquent dans tout être perceptible.

Le troisième axiome impliqué dans le raisonnement de Schelling porte sur la définition de l'intelligence elle-même. Pour la philosophie des anciens, de quelques scolastiques profonds et de l'Allemagne contemporaine, il y a dans l'intelligence quelque chose de négatif. Toute pensée est une limitation, toute définition implique une négation ; la réflexion est le contraire de l'expansion, et l'intelli-

gence le contraire de l'existence. Comprendre, c'est absorber, digérer, dissoudre, détruire, non pas tout absolument, mais précisément ce qu'il y a dans l'être de rebelle à l'intelligence, et ce principe rebelle c'est l'objectivité, l'extériorité, l'existence dans le sens précis que l'étymologie donne à ce mot, c'est-à-dire l'expansion sans réflexion, sans contre-poids, et par conséquent aussi sans vérité. Pour bien entendre cette idée, il faut aller jusqu'au bout et dire, sans se préoccuper outre mesure de l'ambiguïté des termes dans des langues imparfaites, qu'*exister* et *connaître* sont deux fonctions corrélatives du même principe, savoir la pure activité. Exister c'est s'épanouir, s'affirmer sans réflexion, sortir de soi; connaître, c'est se réfléchir, revenir de cette *extase,* rentrer en soi. Ainsi la connaissance est le contraire de l'existence, l'existence le contraire de la connaissance; et si, conformément à l'exemple de la philosophie que nous essayons d'éclaircir, on prend l'existence pour la fonction positive, il est tout naturel de dire que l'intelligence est une négation; c'est la négation de l'existence, au sens abstrait que nous donnons à cette expression.

L'objet, intelligible ou sensible, est donc toujours affecté par le principe négatif; l'objet pur ne peut pas être connu directement, il ne tombe pas dans le domaine de l'expérience.

Il en faut dire autant du sujet pur. Si nous cherchions celui-ci quelque part, ce serait en nous-

même, nous le demanderions à la conscience psychologique. Eh bien! la tentative serait vaine, le principe subjectif est actif dans toutes les opérations de l'intelligence, mais la réalité de l'intelligence ne s'explique pas par l'idée du sujet pur ou de l'activité pure, qui est la même chose. L'activité de l'intelligence a toujours quelque résistance à surmonter, et nous ne pouvons l'apercevoir qu'aux prises avec le principe de cette résistance. L'intelligence n'opère pas dans le vide, en agissant elle produit toujours un effet quelque part. Où donc? — Dans la substance même de l'esprit. Ainsi le dualisme du principe de l'existence et du principe de l'activité se retrouve dans l'intelligence elle-même, dans toutes ses fonctions, dans toutes ses opérations; la conscience psychologique ne nous laissera jamais apercevoir l'activité pure et primitive, quoique la conscience psychologique ne s'explique pas sans cette activité.

Schelling désignant l'objet pur par la lettre B, le sujet pur par la lettre A, dirait que le progrès dans la nature et dans l'histoire n'est que la succession des triomphes de A sur B, et la série des transformations de B, principe de résistance qui s'idéalise de plus en plus, en devenant d'abord perceptible, puis sensible, intelligible et enfin intelligent.

L'expérience nous fournit donc deux principes opposés, qui soutiennent entre eux un rapport nécessaire. Elle nous donne ces principes dans ce sens

qu'elle s'explique par leur rapport nécessaire ; mais la plus haute généralisation de l'expérience ne nous fait pas comprendre pourquoi les deux principes dont il s'agit se trouvent placés l'un vis-à-vis de l'autre dans le rapport à la fois constant et variable que nous observons. Le résultat net de l'analyse est l'idée du *procès* universel, d'où la pensée s'élève à la conception des facteurs immédiats de ce procès : l'objet pur et la puissance qui tend à produire en lui la subjectivité ou la spiritualité. Mais un examen attentif du procès fait voir que nous n'en avons pas encore indiqué toutes les conditions. Puisque B est l'objet d'une action continuelle de A, qui tend à le transformer, il est évident que B n'est pas ce qui doit être, la réalité véritable, le but du procès. A ne l'est pas davantage, puisqu'il n'est que l'agent d'une transformation : évidemment le procès a pour tendance de produire autre chose que B et que A, savoir un être dans lequel ces deux principes se pénètrent et se confondent, l'identité de l'existence et de la puissance, une existence pleine de puissance, une puissance existante ou, en d'autres termes, l'esprit, qu'on désigne par A^2.

Je m'attache à conserver la forme authentique de cette analyse, dont la signification ne peut être comprise qu'à la fin. Toutefois, on voit déjà que nous ne jouons pas avec des lettres. La définition métaphysique de l'esprit où nous sommes arrivés répond à quelque chose. En effet, l'esprit existe, puisqu'il a

conscience de lui-même. Et cependant il n'existe que dans son activité et par son activité. Si vous supposez l'esprit complètement inactif, vous ne pouvez plus, sans tomber dans le matérialisme, comprendre en quoi consiste son être. L'esprit est donc bien défini : la puissance qui existe, l'identité de l'existence et de la puissance. — Vous me l'accorderez, mais vous objecterez peut-être que l'esprit seul est vraiment réel, tandis que l'existence et la puissance pures ne sont que des abstractions logiques, dont la valeur est toute subjective et dont, ici comme ailleurs, on fait mal à propos les éléments constitutifs de la réalité. J'ai quelques raisons pour ne pas trop combattre cette idée ; je rappelle seulement que les notions d'existence et de puissance sont des notions nécessaires à notre pensée et que, selon une maxime assez difficile à réfuter, il faut une harmonie véritable entre les éléments de notre intelligence et les éléments des choses pour que la science en général soit possible. Je reprends ma traduction sommaire :

Si B ne reste pas ce qu'il est, c'est qu'il n'est pas ce qui doit être ; il est donc le contingent, l'accidentel. Néanmoins il n'y aurait aucune raison pour que cet être accidentel ne restât pas en repos, s'il n'apportait aucun obstacle à la réalisation de ce qui doit exister. Ainsi le fait même que B subit une transformation nous prouve la nécessité de recourir à un troisième principe, but véritable de tout le procès,

et dont le procès lui-même nous fait comprendre la nature : ce principe c'est la subjectivité existante ; nous l'avons appelé A^2.

Voici donc les puissances supérieures à l'expérience qui rendent le monde de l'expérience intelligible :

1. Nous trouvons d'abord B, la substance identique de toutes choses, le substrat des transformations, la matière du procès, le contraire de la spiritualité, l'accidentel : c'est le *commencement*.

2. Vient ensuite A, que nous ne saurions apercevoir directement[1] ; nous ne le connaissons que par ses effets ; dès lors nous ne pouvons en dire autre chose sinon qu'il est la puissance qui tend à produire en B la subjectivité ou la spiritualité. Si B est la Substance par excellence, A est la Cause ; il ne joue d'autre rôle que celui de cause efficiente, cause du mouvement, cause de la transformation, cause du progrès, partout où il y a progrès, transformation, mouvement. A est la cause par son essence, cause nécessaire, mais hypothétiquement nécessaire ; l'activité qu'il déploie dépend de la position de B. Si B existe, comme il n'est pas ce qui doit être, il faut nécessairement qu'il soit transformé, et par conséquent il faut qu'il y ait une puissance

[1] Il n'en est pas de même de B, nous apercevons B directement, et même nous ne voyons jamais que lui, soit dans la nature, soit dans la conscience : mais nous ne le voyons pas dans sa pureté ; il est partout plus ou moins modifié par le principe générateur de la spiritualité.

occupée à le transformer. A est donc l'agent universel, insaisissable du changement, la puissance *intermédiaire* du procès, dont B, l'existence aveugle et illimitée, est le commencement et la base permanente.

3. B n'est rien pour lui-même, car il ne se possède pas, il est hors de soi, pure existence (*ex stasis*). A n'est rien non plus pour lui-même, car toute son activité s'absorbe dans B; il n'est occupé qu'à réduire B et à produire ainsi la troisième puissance, A^2. Celui-ci, l'objet ramené à la subjectivité, se possède lui-même; il renferme en lui la puissance; il peut agir, sans avoir besoin d'agir, sans être, comme A, contraint d'agir pour se réaliser, car il est déjà réel, il existe. Il est donc libre, cet être, qui est l'être vraiment nécessaire, parce qu'il est le but. Il est libre, mais il suppose avant lui les deux autres puissances; il ne saurait exister sans elles et, sous ce point de vue, il en dépend. Il est la *fin* du procès, dont nous possédons ainsi tous les éléments : le commencement, le milieu et la fin; la Substance, l'Agent et le But.

La substance du procès, c'est-à-dire du monde, est le contraire de la spiritualité; la cause, c'est la force encore innommée qui produit la spiritualité; le but, c'est l'esprit existant. Toute spiritualité réelle est entée sur son contraire. Au fond de la douceur, la passion. Au fond du génie, la folie.

On peut généraliser davantage. Puisque tout ce

qui existe a quelques traits, un souffle au moins de la spiritualité, on peut dire : toute chose est devenue ce qu'elle est; mais devenir c'est passer du contraire au contraire. Si le terme du mouvement créateur est la réalité de l'existence spirituelle, comme nous ne pouvons guère en douter, il faut bien que le point de départ de ce mouvement soit le contraire de l'esprit. On ne s'étonnera donc point de trouver ce point de départ inintelligible : c'est son rôle d'être inintelligible, puisqu'il est l'opposé de l'esprit. — Il faut aussi qu'il y ait une force quelconque qui change en esprit ce principe anti-spirituel. — Tels sont les éléments de l'univers, impliqués dans cet univers lui-même, comme l'idée de chacun d'eux est impliquée dans celle du progrès prise au sens universel. La Métaphysique d'Aristote, les fragments des pythagoriciens et les dialogues de Platon offrent ici matière à de nombreux rapprochements. Je rappelle, en particulier, quelques pages bien connues du Philèbe.

Voilà donc pour le procès, pour le monde; mais il s'agit de trouver dans le procès le moyen de nous élever au-dessus de lui. En effet, si l'idée du procès telle que nous l'avons analysée explique et résume l'expérience, le procès lui-même est encore inexpliqué. Il commence par le contingent, il a sa base dans ce qui ne doit pas être. Nous avons appelé B le principe anti-spirituel, l'accidentel, le transitoire, ce qui ne doit pas être. Pourquoi cela ? Ce n'est pas

arbitrairement, ce n'est pas *a priori;* mais c'est que, dans le procès lui-même, nous voyons B toujours limité, restreint, réduit, transformé. Nous sommes donc autorisés par les principes de la méthode inductive à l'appeler accidentel. Jusqu'ici, quoi qu'il en semble, notre marche est toujours empirique. C'est un empirisme d'une nature toute spéculative; c'est de l'empirisme pourtant. Comme les Grecs, nous recherchons les éléments du monde.

Mais si la base du procès est contingente, le procès tout entier doit l'être; le procès ne s'explique pas par lui-même, il n'est pas tout, il n'est pas Dieu, comme l'imagine un panthéisme qui ne s'est jamais élevé plus haut que l'idée d'un procès éternel.

Au-dessus du procès et des principes qui le constituent, causes secondes, principes engagés dans le produit, il faut reconnaître une cause absolue hors du procès, et cette cause absolue mérite seule le nom de Dieu. C'est Dieu qui assure la prépondérance du principe idéal sur le principe réel durant le procès, c'est Dieu qui amène la réalisation de l'être spirituel, but du procès; enfin c'est Dieu qui donne à la première puissance cette position inexplicable d'où résulte la nécessité de sa transformation et par suite le mouvement universel. Ce mouvement générateur, c'est Dieu qui l'institue, c'est Dieu qui l'amène à ses fins. Le procès suppose au commencement un être illimité qui est en fait et qui cependant ne doit pas rester ce qu'il est. Il est clair

que, puisqu'il ne doit pas rester ce qu'il est au commencement, c'est-à-dire illimité, il n'est pas nécessairement et de lui-même dans cette position où nous le trouvons en cherchant à nous expliquer la genèse universelle. Il n'a pas pris cette position de lui-même, il l'a prise par l'effet d'un pouvoir supérieur, capable de se servir de lui comme d'un moyen. Et nous concevons en effet que l'être illimité, anti-spirituel, soit un moyen dans les mains de Dieu, parce qu'il est indifférent à Dieu que l'être soit limité ou illimité; Dieu est par lui-même supérieur à l'être[1]. Mais, si le premier acte de Dieu consiste à déployer l'être sans limites, c'est que, naturellement, avant tout acte, l'être n'est pas sans limites, mais limité. Dieu le possède naturellement comme limité, et s'il le laisse s'étendre sans limites, ce n'est pas pour l'amour de l'être lui-même, c'est en vue du procès et de sa fin. Aux éléments du procès, aux trois causes immanentes du monde, répondent trois causes transcendantes ou trois manières d'agir de Dieu.

La première puissance, B, l'existence illimitée, anti-spirituelle, répond à l'acte de Dieu qui la déploie. La seconde puissance, A, cette activité nécessaire qui produit la subjectivité dans l'existence aveugle, est une nouvelle manière d'agir, une nouvelle manifestation de Dieu. Dieu est le même lors-

[1] A l'être du monde : c'est dans ce sens qu'il est appelé transcendant.

qu'il donne essor à l'existence illimitée et lorsqu'il la fait rentrer en elle-même ; et pourtant il n'est pas absolument le même; ces deux actes sont simultanés et non successifs, autrement le second serait un mouvement rétrograde, inconcevable dans l'absolu. Dieu ne revient pas en arrière ; non, l'acte par lequel il pose B est un acte permanent; l'acte par lequel il le ramène est donc un autre acte permanent, une autre volonté, c'est-à-dire une autre puissance de la Divinité, mais ce n'est pas un autre Dieu. Il en est de même du troisième terme.

La substance de l'univers, l'être, se présente ici comme distincte de Dieu, mais Dieu la possède et la domine. Il peut lui donner carrière, ou la laisser dormir dans son sein. Dieu nous apparaît comme maître de l'existence. Le résultat de notre analyse régressive, tel qu'il se présente à nous maintenant, est encore un dualisme, mais c'est un dualisme qui n'offre aucun des inconvénients du dualisme ordinaire, puisque l'un des principes est absolument subordonné à l'autre. Le nom même de Dieu semble se rapporter à ce dualisme ; Newton a dit que le mot Dieu désigne une relation : *Deus vox relativa, Deus significat Dominus*. Le mot Dieu se rapporte à l'être et signifie Seigneur de l'être.

Nous concevons l'être de trois manières et de trois manières nous concevons Dieu comme Seigneur de l'être :

L'être est primitivement limité ou contenu en

Dieu; Dieu le possède en lui-même comme limité, latent, en puissance. Il le possède ainsi naturellement et sans aucun acte. C'est le premier état dans lequel nous concevons le principe de l'être, et Dieu comme Seigneur de l'être.

Mais l'être n'est pas nécessairement limité; il peut aussi se déployer sans limites, et nous sommes obligés d'admettre un tel déploiement pour comprendre le procès, qui suppose à sa base une existence aveugle, illimitée. Si l'être sort ainsi de lui-même, c'est que Dieu le veut, parce qu'il sait que, même alors, il en sera toujours le maître. Dieu permet donc à l'être de se déployer sans limites. C'est la seconde forme sous laquelle nous comprenons l'être, et Dieu comme Seigneur de l'être.

Enfin, si l'être est incessamment produit, mis au dehors comme existence illimitée, ce n'est pas afin qu'il existe réellement hors de Dieu, mais c'est afin d'assurer la réalité de ce qui doit s'élever sur cette base. L'être est produit pour retourner à Dieu, pour rentrer en lui-même et dans le sein de Dieu. Nous voyons donc l'être illimité recevoir dans le cours du procès une limitation progressive qui le force à rentrer de plus en plus en lui-même, jusqu'à la fin du procès, où cet être objectif, extérieur, tout en continuant d'exister au dehors par l'acte qui le produit, est pourtant redevenu entièrement subjectif, intime, spirituel. Nous concevons que c'est Dieu qui imprime lui-même cette limitation graduelle à l'être

qu'il pose comme illimité. Telle est la troisième manière dont nous concevons l'être, et Dieu comme Seigneur de l'être.

Sous ces trois formes l'être est le même être ; dans ces trois actes ou dans ces trois états Dieu est le même Dieu. Il n'est Dieu dans aucun de ces actes en particulier, mais dans tous. Il possède l'être, il le produit, il le gouverne. Dans ce triple rapport avec l'être, il se fait et se sent le même Dieu ; c'est en cela que consiste l'unité concrète de Dieu.

Ces idées suffiraient à l'explication du procès, c'est-à-dire de l'origine et de la destinée des êtres particuliers dont l'ensemble forme l'univers. Cependant Schelling n'en est pas encore satisfait. Il ne trouve pas en elles la solution du problème capital de la philosophie ; il est arrêté par ce dualisme dont il a franchement confessé la présence. Si le dualisme, comme le dit Bayle, rend compte assez facilement des faits d'expérience, il n'en choque pas moins la raison, et le meilleur des dualismes est encore une métaphysique imparfaite. Le Dieu que nous comprenons jusqu'ici n'a, vis-à-vis de l'être, qu'une liberté conditionnelle ; il le possède et ne le crée pas. Tel que nous l'avons défini, Dieu n'est pas l'absolu ; l'absolu c'est Dieu, plus le principe de l'être distinct de Dieu ; c'est-à-dire que proprement il n'y a point d'absolu : or la pensée a besoin de l'absolu, et ce que nous voulons c'est de comprendre Dieu comme absolu. Pour atteindre notre but, il faudrait donc

faire rentrer entièrement en Dieu ce principe substantiel de toute existence extérieure, de toute création, que nous avons trouvé jusqu'ici complètement soumis à Dieu quant à la manière dont il se manifeste, mais plus ou moins indépendant de lui dans la racine même de son être. Jusqu'ici nous voyons bien par quelle évolution Dieu tire tout de la substance première, mais nous exigeons qu'il crée la substance première elle-même, et nous sommes certains que, pour comprendre Dieu, il faut comprendre comment il la crée.

Il y a donc lieu d'admettre que cet être en puissance, ce principe limité, mais susceptible de se déployer sans limites, que nous avons considéré jusqu'ici comme demeurant en Dieu, mais distinct de Dieu, et, dans un sens du moins, coéternel à Dieu, est Dieu lui-même, non pas Dieu tout entier, non pas l'essence de Dieu, mais quelque chose qui, sans être son essence, est pourtant lui-même. Que sera-ce donc? — Ce sera sa volonté.

Dans son état primitif, ce principe éternel de l'existence contingente est une volonté en puissance, la simple faculté de vouloir, volonté qui ne se réalise point, qui ne veut point. Mais lorsqu'elle passe à l'existence actuelle, lorsqu'elle se déploie et se roidit, en un mot, lorsque Dieu veut, elle devient cette substance dont nous avons parlé jusqu'ici.

La substance de toutes choses n'est donc qu'un vouloir éternel de Dieu, qu'il peut, à son gré, déployer

ou laisser dormir dans son sein. Cette volonté n'est que volonté, pure énergie; une fois déployée elle ne se possède plus elle-même. Sans objet déterminé, sans réflexion, ce vouloir primitif est naturellement un vouloir aveugle.

En nous examinant attentivement nous-même, nous trouverions des faits qui répondent à cette idée et qui l'expliquent, ne fût-ce que l'impatience maladive dont nous sommes saisis parfois sans pouvoir en dire la cause. Le fond de toute chose est donc un être aveugle, c'est-à-dire un vouloir aveugle. Aussi le progrès ne s'accomplit-il pas sans effort, puisqu'il doit triompher d'une volonté; mais ce qui rend le progrès concevable, c'est précisément le fait que la substance universelle, matière du progrès, est une volonté. La volonté est la seule chose qui résiste, la seule aussi qu'il soit possible de soumettre et de changer.

La substance du monde est un vouloir de Dieu; mais Dieu n'est pas tout entier dans ce vouloir, puisque dans l'état où nous le concevons maintenant, ce vouloir est l'accident, le transitoire, quelque chose qui ne doit pas être. Dieu est ce vouloir primitif, substance de tout; et, en effet, la substance des choses prise en elle-même ne se conçoit que comme une force, c'est-à-dire comme une volonté, et, rapportée à Dieu, comme une volonté de Dieu. Dieu est ce vouloir, il est dans ce vouloir, mais il conserve toujours la puissance de le réduire. Il est donc cette

volonté primitive; il est aussi la puissance opposée qui la subjugue et la transforme; enfin il est la conscience de l'identité originelle de ces deux puissances et du but qu'elles poursuivent en commun dans leur opposition. C'est Dieu qui entre lui-même dans le mouvement et qui devient la substance du monde; il se dépouille lui-même de sa divinité pour donner essor à la création. Mais, s'il y consent, c'est qu'il le peut sans compromettre sa divinité absolue.

La première explication que nous avons donnée du procès universel repose sur le dualisme de l'être et de Dieu. Elle rappelle très-distinctement l'hellénisme. Sous les noms de monade et de dyade, d'être et de non-être, de Dieu et de matière, les pythagoriciens et Platon désignent évidemment les principes qui nous ont occupés, et ils s'efforcent de les concevoir dans le rapport que nous avons nettement établi.

Tout perfectionné qu'il est, ce dualisme ne nous a pas semblé suffisant, et nous venons de le corriger. — Comment? — Par le panthéisme. Le point de vue que nous venons de lui substituer est, dans une sphère plus haute, parallèle au panthéisme des Indous. Pour l'Inde aussi, le monde naît d'un abaissement de Dieu; Brahma se dépouille lui-même de sa divinité afin de donner une place aux choses particulières Le Dieu que nous avons essayé de définir est la substance identique des puissances dont le jeu produit l'univers; il forme l'unité, le lien des puis-

sances ; il est le même, au fond, dans toutes les puissances. S'il peut se réaliser comme existence (B), c'est qu'il peut le vouloir, c'est que sa divinité essentielle n'est pas compromise par cette réalisation dans une forme opposée à la divinité, c'est qu'il reste le maître de gouverner cette puissance, qui est sa propre substance et qu'il projette cependant hors de lui. Dans la pensée orientale, il n'en est pas autrement de Brahma. Le panthéisme ne s'explique que par un principe supérieur au panthéisme. Les principes cosmiques, les puissances qui agissent dans le monde, ne sont les puissances de la divinité que parce que Dieu est l'unité éternelle de ces puissances, unité supérieure au monde, indépendante du monde et du rôle des puissances dans le monde.

Le panthéisme pousse lui-même à cette affirmation ; mais pour sortir philosophiquement du panthéisme, il faut comprendre l'unité de Dieu supérieure au monde. Jusqu'ici, nous la demandons cette unité, nous ne la comprenons pas encore ; et cette imperfection de nos tentatives nous oblige à tenter quelque autre voie.

Les recherches qui précèdent nous ont fait connaître Dieu dans sa causalité ou, ce qui revient au même, dans son rapport avec le monde ; nous avons vu ce que Dieu doit être pour produire le monde tel que nous le connaissons par l'expérience, le monde que le mot *procès* nous semble résumer et définir. Nous exprimons l'idée de Dieu dans sa causalité en

disant : Dieu est la puissance qui devient, en se réalisant, l'existence aveugle et sans bornes ; il est la puissance capable de limiter, de réduire, de spiritualiser cette existence ; il est en même temps la puissance qui peut et qui doit exister comme esprit. Nous savons donc que les principes qui président à la formation et au développement du monde, sont les puissances de Dieu ; mais nous ne savons pas ce qu'est Dieu indépendamment de toute production. Nous le connaissons comme cause, nous ne le connaissons pas encore en lui-même, dans son être, comme substance. Ainsi nous n'avons d'autre idée que celle d'un rapport possible, nous ne connaissons point encore Dieu comme être réel. Nous croyons que Dieu est un être réel, actuellement existant, mais nos investigations laborieuses ne touchent en rien jusqu'ici l'existence actuelle de Dieu. En effet, nous disons qu'il est la puissance de devenir existence extérieure, existence aveugle, la puissance de devenir B, et qu'il est autre chose encore ; cela signifie qu'il possède cette puissance. Mais cette puissance qu'il possède n'est pas la réalité de son être, cette puissance n'est pas son existence, car la puissance est le contraire de l'existence. Aussi longtemps qu'elle reste puissance, elle n'existe proprement pas. Les deux autres puissances n'existent pas davantage, il le semble du moins, car elles n'ont de signification que relativement à la première. Aussi longtemps que la possibilité de devenir objet de-

meure à l'état de possibilité, la seconde puissance, c'est-à-dire l'activité qui s'emploie à faire rentrer en soi cet objet, n'a rien à faire et par conséquent n'est rien qu'une possibilité plus reculée encore. Enfin la troisième n'est rien non plus, puisqu'il faudrait la définir : la possibilité de ressortir en forme spirituelle d'une objectivité qui n'est pas. C'est donc rien enté sur rien. Tout est enseveli dans la nuit du possible, nous n'atteignons le réel nulle part. Dès lors si l'on nous demande ce qu'est vraiment Dieu, non dans sa qualité de Dieu, s'il est permis de s'exprimer ainsi, c'est-à-dire comme cause et créateur du monde, mais ce qu'il est comme être absolu, indépendamment du monde, nous devrons, pour être sincères, répondre que nous n'en savons rien. Et cependant nous sommes obligés d'admettre qu'indépendamment du monde, Dieu n'est pas une simple puissance, mais un être réel, puisque nous attribuons l'origine du monde à sa liberté. Nous ne pouvons donc pas rester dans notre ignorance ; il faut tâcher de comprendre comment l'être absolu peut exister.

Nous chercherions vainement à nous élever à cette idée en partant des puissances telles que nous les connaissons ; ces puissances-là, les éléments du monde, ne sauraient être les éléments de l'idée de Dieu, car, s'il en était ainsi, Dieu ne serait pas libre vis-à-vis du monde. Pour conserver l'idée de la création libre, il faut dire que les puissances ouvrières sont elles-mêmes un produit de la volonté divine :

Dieu crée le possible comme le réel; Dieu lui-même est l'auteur des puissances qu'il met en acte. En effet, s'il créait au moyen de ses propres puissances constitutives, sans créer les puissances elles-mêmes, il serait déterminé par la nature de ces puissances, il ne serait pas vraiment libre.

Nous verrons bientôt quelle est la portée de ces propositions, nous verrons jusqu'à quel point se réalisent les promesses qu'elles renferment. Aujourd'hui contentons-nous de les enrégistrer et d'en tirer, avec Schelling, la conséquence immédiate.

Le chemin qui nous conduit des faits accidentels à leur loi constante, et de la loi aux causes multiples du fait, aux puissances, nous fait arriver aux dernières limites du contingent, et là nous abandonne. Il faut donc quitter la méthode empirique, il faut laisser là les puissances cosmiques et chercher ailleurs les éléments de la science divine. Ailleurs, c'est-à-dire dans ce que nous savons déjà de Dieu. En effet, nous en savons déjà quelque chose : il ne serait pas exact de prétendre que nous n'ayons aucune idée de Dieu; il ne nous est pas scientifiquement démontré qu'il existe, mais nous savons ce que nous cherchons sous son nom.

Et d'abord, Dieu est l'essence universelle, le fond de toutes choses, ou simplement la substance[1]; toute négation de ce principe nous rejetterait dans

[1] Au sens de la première définition cartésienne : ce qui existe par soi-même. Les philosophes qui insistent sur la plu-

le dualisme. D'un autre côté, Dieu est un être réel, il existe. C'est la contradiction infinie, le miracle des miracles que Dieu soit l'essence, la substance, et que cependant il existe. Partout ailleurs la pensée distingue le fond de la forme, la puissance de l'acte, l'essence de l'existence. Ainsi l'essence des individus c'est l'espèce, mais l'espèce n'existe pas comme espèce; ce qui existe, ce sont les individus. Mais Dieu est l'essence, la substance qui existe; cette définition s'impose à la pensée de tout homme qui croit en Dieu, du moment qu'il en comprend les termes. Descartes voulait prouver l'existence de Dieu en faisant voir que l'existence est une perfection de l'essence, d'où s'ensuivrait que l'existence est impliquée dans la notion de l'essence absolue, dont nous ne pouvons pas faire abstraction. Descartes se trompait: l'existence n'est point contenue dans l'idée de l'essence. Au contraire, la pensée trouve de grandes difficultés à concevoir que l'essence existe, et ces difficultés ne peuvent être surmontées que par un acte de volonté, par un acte de foi. Il n'y a pas besoin de foi pour croire à l'essence absolue, universelle, car la raison nous y conduit d'elle-même; mais, pour croire que cette essence existe, il faut un acte de foi. On ne peut donc pas prouver, directement du moins, que l'essence existe, mais, si on

ralité des substances comme trait distinctif du théisme, seraient instamment priés de vouloir bien remplacer cette définition par une autre (1865).

croit en Dieu, on le suppose, et lorsqu'on part d'une telle supposition, il est naturel de rechercher à quelles conditions l'idée de l'essence doit satisfaire pour que l'essence puisse exister.

Schelling analyse donc *a priori* l'idée de l'essence qui existe. Cette analyse, dont il me serait assez difficile de reproduire avec clarté le mouvement dialectique, me semble s'appuyer plus ou moins sur les données psychologiques qui sont au fond du mysticisme de Jaques Böhme. Il y a une parenté étroite entre l'idée mère du système de Schelling et la pensée de Böhme, parenté que Schelling semblait admettre lui-même lorsqu'il reprochait à Böhme de ne pas sortir de son commencement, qui est, dit-il, magnifique. Ici, je m'en tiendrai à une indication très-abrégée, suffisant à faire entendre vers quel but le système est dirigé, sans rien prononcer et sans rien préjuger sur la manière dont ce but est atteint, ni sur la valeur logique des intermédiaires employés.

Dieu, disons-nous, est l'essence qui existe : mais l'essence, comme telle, ne saurait exister ; il y a, entre l'idée d'essence et celle d'existence, une contradiction qui ne saurait être levée directement. Il faut donc, en Dieu, distinguer l'essence de l'existence, tout en constatant l'identité au sein même de la distinction. Ainsi Dieu est l'essence en elle-même : l'essence, la substance, ou la puissance, c'est-à-dire la possibilité d'une réalisation infinie.

Cette possibilité ne doit pas se réaliser; la puissance doit rester puissance; c'est en restant ainsi dans la virtualité, dans le non-être, dans l'intimité d'une concentration parfaite, qu'elle constitue Dieu comme Essence. Mais dans cette forme, à la prendre seule, Dieu n'existerait proprement pas. Si Dieu n'était que cela, le panthéisme aurait raison, Dieu serait la racine de tout être, sans exister proprement lui-même. L'existence est donc un second élément de l'idée de Dieu. En tant que Dieu existe effectivement, réellement, il n'est pas l'infinie puissance; mais il est, d'un côté, puissance infinie, de l'autre, existence infinie. Cette existence n'est pas celle qui résulterait du déploiement de la puissance ou qui suivrait la puissance, c'est une existence coéternelle à la puissance, éternellement supportée par la puissance, et qui ne se déploie librement dans son infinité que si la puissance reste puissance.

Mais ce n'est pas tout; car si Dieu n'était que ce que nous venons d'énoncer; d'un côté puissance infinie, de l'autre existence infinie, l'unité de son être serait compromise et, avec l'unité, la vérité de son être. Je dis la vérité de son être; en effet, s'il n'était que ce que nous venons de dire, il ne serait pas véritablement, puisqu'il ne serait pas *pour lui-même,* il ne se posséderait pas. La puissance, en tant que puissance, n'est pas pour elle-même, car elle ne se manifeste pas à elle-même,

elle ne se réalise pas. L'existence pure n'est pas non plus pour elle-même, car elle n'a pas la puissance, et par conséquent elle ne se connaît pas. L'intelligence suppose toujours que le sujet qui connaît possède en lui-même comme puissance ce qui est réalisé dans l'objet connu.

L'être absolu n'est donc pas seulement, d'un côté, puissance absolue, de l'autre, existence absolue; mais il est encore, primitivement, éternellement, l'identité de l'une et de l'autre, c'est-à-dire qu'il possède éternellement la conscience de sa puissance, et c'est dans cette conscience que proprement il existe en tant qu'Absolu, indépendamment de toute création et de toute relation. En un mot, l'existence de Dieu, l'existence infinie, ne s'épanouit pas seulement lumineuse sur la base de son pouvoir, mais cette lumière est un regard. Elle revient sur cette base pour l'élever jusqu'à soi, pour se la représenter, pour la comprendre; et cette intelligence ineffable de l'immensité qui sommeille en son sein, fait proprement la vie de l'absolu. Dieu vit dans le sentiment de sa puissance, comme, à son tour, si je l'entends bien, la puissance, aussi longtemps qu'elle reste puissance, vit elle-même par l'intelligence de la Divinité. Dieu comprend, il est compris; c'est ainsi qu'il se comprend lui-même. Flux et reflux éternel, constante harmonie des fonctions, dont la permanence produit au sein de l'unité les distinctions les plus réelles que l'intelligence puisse concevoir.

Ainsi : 1° Puissance ou sujet par A^1 ; 2° Existence, objet par A^2 ; 3° Conscience de la puissance, esprit par A^3 : tels sont les éléments constitutifs de l'essence qui existe, les éléments constitutifs de l'être de Dieu pris en lui-même.

On pouvait aisément le prévoir, cette analyse nous donne pour résultat les mêmes puissances que nous avons déjà appris à connaître comme puissances créatrices ou comme éléments du monde ; mais nous les trouvons dans une autre situation, non plus comme puissances créatrices, mais comme les principes qui constituent l'être de Dieu lui-même, de sorte qu'il dépend de lui d'en faire ou de ne pas en faire les puissances de la création, et par conséquent, dans ce sens déterminé seulement, de créer ces puissances génératrices ou de ne pas les créer.

Dans la situation des puissances que nous venons de décrire, tout est tranquille. Dieu existe éternellement comme être absolu par la conscience de la puissance absolue. Il ne sort de cet état que s'il veut produire une existence autre que la sienne, s'il veut être Dieu. S'il le veut, il le peut ; car il possède en lui-même une puissance infinie, laquelle restant puissance ou sujet, est la base de l'existence divine, tandis que, devenant objet, elle produit et constitue une autre existence.

Que si Dieu veut en effet créer, et se réaliser ainsi non-seulement comme être absolu, mais encore comme être relatif ou comme Dieu, alors le

rapport des puissances sera changé. Il laissera se déployer la puissance qu'il recèle en lui-même, invisible et perdue dans la transparence de son être. C'est cette puissance qui désormais remplira l'espace infini de l'existence infinie. Par là l'existence pure et primitive de Dieu n'est pas altérée, mais elle rencontre une limite contraire à sa nature, elle est gênée, niée, refoulée sur elle-même, et devient ainsi puissance à son tour, c'est-à-dire que, son empire étant contesté, elle éprouve l'irrésistible besoin de le rétablir. L'harmonie des deux premiers principes étant détruite, le troisième, qui n'est que la conscience de cette harmonie, se trouve, lui aussi, nié, et réduit à la condition de puissance. L'être primitif de Dieu (A^2) est toujours objet par son essence; il lui est naturel d'être objet, c'est-à-dire, manifesté; mais, par l'élévation soudaine d'un autre objet (A^1, qui devient B), il est refoulé dans la puissance, il devient sujet et tend à se rétablir dans l'objectivité. Il entreprendra donc sur le nouvel objet (B), l'objet faux, ou qui, par sa destination essentielle, ne doit pas demeurer objet, le travail de limitation, d'assujettissement et d'assimilation que nous avons déjà décrit, et, ramenant ainsi la fausse existence[1] à l'état de puissance qui lui convient, il se rétablira lui-

[1] Schelling l'appelle *fausse* parce qu'elle se présente d'abord comme existence infinie, tandis qu'elle n'est point appelée à jouer ce rôle définitivement. L'adoration de ce principe constitue le faux monothéisme, principe et point de départ des religions mythologiques.

même dans l'existence, et par conséquent ramènera la troisième puissance, l'esprit (A^3) au rang suprême qu'elle occupait. Ainsi commence le Procès tel que nous le connaissons ; rien n'est changé dans l'idée du procès ; tout ce que nous avons gagné par ce développement dialectique de la définition de Dieu, c'est de voir que les puissances créatrices, les éléments du monde sont, dans leur essence primitive, les puissances constitutives de l'être absolu. Elles ne deviennent les puissances constitutives d'un autre être, les principes de l'univers, que si Dieu les y appelle par un acte de libre volonté. Pour comprendre la possibilité d'une telle résolution, il faut reconnaître en Dieu non-seulement l'unité de fait des puissances, mais leur unité nécessaire, absolue. Leur unité subsiste en lui alors même qu'elle est brisée ou renversée ; car la véritable infinité des puissances consiste en ceci, qu'elles peuvent s'opposer entre elles, en changeant leur situation respective, et produire ainsi l'Univers, tout en demeurant dans leur principe absolument unies. Ainsi Dieu n'est pas seulement la cause absolue du procès ; nous comprenons Dieu en lui-même, indépendamment du procès ou du monde ; et nous comprenons comment il peut, s'il le veut, donner naissance au procès, en faisant de ses propres puissances les puissances du procès.

Tout ce développement repose sur l'idée de l'Essence qui existe, c'est-à-dire sur une base hypothé-

tique, ou plutôt sur la foi en Dieu. S'il est un Dieu, nous savons ce qu'il est ; en d'autres termes, si l'essence existe, nous savons comment elle existe ; mais nous n'avons pas encore établi scientifiquement son existence. Pour la démontrer, qu'y a-t-il à faire ? — Il n'y a qu'à voir si les faits s'accordent avec cette hypothèse, ou, ce qui est la même chose, s'ils s'expliquent par son moyen. Il faudra donc analyser *a priori* l'idée du procès hypothétique dont nous connaissons les facteurs, et comparer les phases diverses du procès que le développement de cette idée *a priori* nous conduit à déterminer, avec les différentes sphères de l'existence réelle. Si le développement logique de ce procès, par lequel une puissance primitivement spirituelle retournerait à la spiritualité dont elle est sortie, nous explique dans leur intimité l'ensemble des vérités expérimentales, nous serons certains que ce procès n'est point une chimère, mais le propre objet de la science expérimentale. De là nous conclurons nécessairement que les facteurs de ce procès existent ; et enfin, toujours avec la même nécessité, que l'unité absolue des puissances, qui seule peut les maintenir dans le rapport constitutif du procès, existe également. Telle est la tâche de la philosophie progressive, qui justifie la réalité des principes exposés jusqu'ici, en interprétant par leur moyen la nature et l'âme humaine, la religion et l'histoire.

La philosophie régressive nous fournit donc l'idée

de Dieu ; la philosophie progressive nous donne la preuve de son existence : preuve expérimentale, comme il convient qu'elle soit, car nous ne devons jamais faire abstraction de la réalité ; mais dont la marche est *a priori*, comme il le faut également, car nous n'avons de connaissance réelle qu'en saisissant l'effet dans sa cause. La démonstration de l'existence de Dieu n'est pas un chapitre de la philosophie ; c'est la philosophie tout entière. Et cette démonstration ira toujours se perfectionnant et s'approfondissant, à mesure que la science expérimentale se développera, et que le monde lui-même avancera vers l'accomplissement de ses destinées.

QUATORZIÈME LEÇON

Dernière philosophie de Schelling (fin). — Résumé de l'exposition précédente. — Idée de Dieu et de la création, de l'homme, de la chute, de la restauration. — Appréciation du système. La théorie des puissances repose sur l'intuition, mais elle ne rend pas raison de la liberté absolue. La liberté de Dieu, selon Schelling, consiste dans la faculté de déployer ou de comprimer une puissance déterminée. C'est une liberté limitée et non pas absolue. Or les mêmes motifs qui nous obligent à attribuer à Dieu la liberté de créer ou de ne pas créer, nous portent à reconnaître en lui une liberté absolue, et nous poussent au delà du système de Schelling.

Nous avons vu comment Schelling cherche à saisir l'infinie spiritualité de Dieu dans les puissances qui la constituent. Dieu est l'unité nécessaire de ces puissances, et cette nécessité fait sa liberté vis-à-vis d'elles, puisque, sans détriment pour son unité, il peut, s'il le veut, les changer en puissances créatrices, en les opposant les unes aux autres. Le trait caractéristique de ce point de vue est l'idée d'un principe divin qui, sans être précisément Dieu, forme cependant la base de l'existence divine, quoiqu'il soit susceptible d'exister hors de Dieu. La puissance génératrice réside proprement dans ce principe, en ce sens qu'il fournit la substance, la matière première de toute création. Si nous considérons en lui-même et dans sa pureté le principe dont il s'agit, nous ne pouvons le désigner par aucun nom emprunté à l'expérience, soit extérieure, soit même intérieure, parce que nous ne l'apercevons jamais pur; l'expérience ne nous le montre

jamais sans que l'influence des autres puissances ne l'ait en quelque façon modifié. Cependant il convient de lui donner un nom tiré de l'expérience, pour faire sentir que ce n'est pas une abstraction de la pensée, mais une force réelle. Cherchant à suivre l'analogie la plus exacte possible, nous l'appellerons donc *volonté*. En effet, sa nature ne se révèle nulle part aussi bien que dans la volonté.

Ainsi l'existence immuable, éternelle de Dieu repose sur la base de sa volonté. Aussi longtemps que cette volonté reste en puissance, Dieu la possède comme sa puissance, et l'existence de Dieu distincte de cette puissance consiste à la posséder ; c'est en elle qu'il se sent vivre, c'est en elle qu'il trouve la félicité, ce qui est proprement l'acte éternel de son être. Il existe donc comme esprit, parce qu'il possède dans la profondeur de son essence la puissance de la volonté. Son existence objective, comme esprit infini, n'a rien de contraire à cette puissance aussi longtemps qu'elle demeure puissance, et la conscience de l'harmonie entre son existence réelle et la puissance d'être qui réside en lui, est la véritable forme de sa vie, la troisième puissance de la Divinité. Il est donc puissance ou sujet pur, acte pur ou objet pur, enfin identité de la puissance et de l'acte, de l'objet et du sujet : esprit pur. Il est cela sans aucune volition, aussi longtemps qu'il ne suscite pas ce vouloir où gît la possibilité d'une existence autre que la sienne. Mais sur ce principe repose

l'avenir de toutes les créations. Il voit éternellement les créations futures dans la puissance qu'il possède. Cette puissance tend naturellement à se déployer, elle est l'attrait qui invite l'Eternel à créer. Cependant cet attrait n'est pas une nécessité. Une impulsion aveugle est sans force sur Celui qui est esprit; s'il crée, c'est par un motif. Ce motif, c'est l'intention réfléchie d'être connu, d'être aimé. La création a donc pour fin de multiplier l'existence spirituelle; le but de Dieu est de produire un être semblable à lui. Cependant l'existence qui résulte immédiatement de l'acte créateur, du déploiement de la puissance créatrice, ne saurait être semblable à l'existence divine; ce qui la caractérise plutôt, c'est qu'elle est une autre existence; pour devenir semblable à la première sans se confondre avec elle, il lui faut subir une série de limitations et de transformations. L'acte créateur, donnant essor à une puissance infinie, produit une existence infinie, qui gêne et comprime nécessairement l'existence infinie que Dieu possède avant tout acte; car il peut bien y avoir plusieurs principes infinis, mais non plusieurs infinis existant actuellement.

Ainsi l'acte créateur est un mouvement, mais un mouvement dans le sein de Dieu, car tout est en Dieu. C'est un renversement des puissances constitutives de la Divinité qui forme la base et l'essence de l'Univers : l'Univers est l'unité renversée. La puissance infinie d'être, sujet ou substrat primitif,

devenant objet; l'objet primitif devient à son tour, dans le monde du moins, dans la création, puissance ou sujet; mais, comme cette position est contraire à sa nature essentielle, éternelle, il travaille à la quitter et à redevenir objet, à regagner la surface et l'empire, en s'assujettissant la seconde existence, l'existence contingente, la fausse existence, qui doit redevenir base ou puissance pour servir de fondement à une seconde existence spirituelle, à l'esprit créé; comme elle est, avant tout acte, base et substance de l'esprit incréé.

Dieu peut, s'il le veut, mettre ainsi les puissances de son être en lutte les unes contre les autres, parce que Dieu n'est pas seulement l'unité de fait des puissances universelles — en réalité, tout esprit et même tout être réel, à quelque ordre qu'il appartienne, nous présente une telle unité de fait — mais Dieu est leur unité nécessaire, l'unité des puissances supérieure aux puissances, l'unité des puissances dans leur harmonie et dans leur contradiction. Tel est le secret de sa liberté.

Ainsi, ce qui existe, ce qui fait proprement la substance de tout être créé, c'est une volonté divine, qui sort incessamment du sein de Dieu et qui pourtant n'est pas Dieu, puisque dans l'existence divine, elle est latente, et qu'après l'avoir dégagée, Dieu ne cesse pas d'être lui-même. La puissance proprement divine, celle en qui réside l'être de Dieu, est constamment active dans le procès qui produit et

maintient l'existence du monde, dans la création; mais dans le monde elle n'existe nulle part sous sa forme propre. L'être du monde n'est donc pas le même que l'être de Dieu, mais le mouvement du monde tend à assimiler, en les unissant, l'être du monde et l'être de Dieu, en sorte qu'à la fin Dieu soit tout en tous.

Le principe constitutif de l'existence divine n'est pas réel dans le monde, disons-nous; il ne s'y trouve qu'à l'état de puissance, et c'est précisément pour cela qu'il y joue le rôle de principe actif, de cause du progrès; il est la cause par excellence, la cause efficiente ou la cause *motrice,* selon l'analyse si juste des péripatéticiens; car le mouvement, partout où il a lieu, résulte de l'effort d'une puissance qui tend à se réaliser. La forme de l'existence divine cherche donc à s'imprimer sur le monde, l'existence divine cherche à se réaliser dans le monde, et elle s'y réalise en effet, à la fin du procès créateur. Toutefois, même alors, ce n'est proprement pas elle, ce n'est pas la seconde puissance qui *existe* et qui règne, ce n'est pas elle qui est manifestée; elle n'existe que dans son identité avec la première. Ce qui existe à la fin, c'est la première, complètement assimilée à la seconde par l'influence de la seconde; en d'autres termes, ce qui existe, ce n'est ni la première, ni la seconde, mais la troisième. Le terme du procès est une nouvelle unité des trois puissances, dans laquelle la troisième puissance, l'esprit, occupe de

rechef le premier rang, et donne à l'être son caractère. Ce terme de la création, c'est l'homme, produit commun des trois puissances, unité des trois puissances, dieu nouveau à l'image du Dieu éternel. En lui, les puissances qui, dans leur opposition, sorties du sein de l'unité suprême, ne se comprenaient plus les unes les autres, sont de nouveau conciliées. Ainsi la venue de l'homme amène la paix dans la nature, parce qu'il est l'achèvement de la nature. Il est libre, parce qu'aucune puissance n'exerce sur lui d'empire exclusif, et, comme la puissance créatrice de l'être est redevenue puissance en lui, il pourra créer à son tour. Mais sa mission n'est pas d'éveiller une seconde fois ce redoutable mystère, car la création est terminée. Cette force apaisée qui sommeille en son sein serait plus grande que lui. Ce n'est pas *sa* volonté, c'est la volonté de Dieu; il en est le gardien, non le maître.

S'il l'excite, absorbé par elle, il tombe sous son empire; elle règne de nouveau sans partage, elle refoule de nouveau les forces proprement spirituelles dans l'obscurité du non être ou de la puissance, et ne peut être soumise une seconde fois que par un second procès. Mais, comme le procès qui fait surgir la nature est un drame qui se joue dans le sein de Dieu, le second procès est un drame qui se joue dans le sein du nouveau créateur, dans l'âme humaine. Les créations qui naissent de ce procès et qui en marquent les phases, correspondent aux

créations naturelles; mais elles n'ont de réalité que dans la pensée. Telle est l'origine des mythologies, des théogonies, reproduction idéale de la cosmogonie primitive.

Comme la première création est un accident divin, l'effet de la volonté incalculable de Dieu, la seconde création est un accident humain, un effet de la volonté incalculable de l'homme. La cause en est le désir que l'homme conçoit de s'élever en déployant la puissance créatrice qui fait la base de son être spirituel. En cédant à ce désir, il amène un renversement des puissances, une chute. La Chute, au sens où nous prenons ce mot ici, explique seule la condition primitive de l'humanité et le caractère dramatique de son histoire. Pour donner un sens aux documents des premiers âges, il faut nécessairement admettre que les religions mythologiques se sont succédé dans la conscience, d'abord collective, de l'humanité, d'une manière irréfléchie, involontaire, par l'effet d'une nécessité intérieure analogue à celle qui produit les songes; et que la libre réflexion, le doute, le raisonnement, l'individualité morale, n'ont commencé que plus tard, par le retour graduel de l'esprit à sa primitive harmonie. Comme le premier procès se termine par la création de l'homme, image réelle (naturelle) de Dieu, le second procès se termine par le rétablissement de l'idée du vrai Dieu, du Dieu triple et un, dans la pensée humaine.

Je ne poursuivrai pas le développement de ce système et la démonstration expérimentale de sa vérité dans la philosophie de la Mythologie et dans la philosophie de la Révélation; ce que j'en ai dit suffit à notre dessein.

Vous apercevrez du premier coup d'œil que le style de cette métaphysique diffère entièrement de celui du panthéisme rationaliste qu'elle essaie de supplanter. Ici l'explication des faits n'est plus cherchée uniquement dans la loi de leur production ou dans une formule abstraite, mais dans des puissances réelles. La question suprême n'est plus de connaître la loi des faits, la formule universelle, précisément parce que la seule existence de fait pour nous, c'est-à-dire le monde, n'est plus identifiée à l'absolu. Au-dessus des faits qui font l'objet de notre expérience, au-dessus de l'ensemble auquel ces faits appartiennent, l'esprit reconnaît une cause substantielle des faits, et la philosophie reçoit pour mission de déterminer quelle est cette cause substantielle. Après s'être élevée du fait à la formule et de la formule à la cause, elle cherche à redescendre de la cause au fait par le même intermédiaire. Les principes qui doivent rendre raison des phénomènes sont ici des puissances réelles, susceptibles, suivant Schelling, de devenir elles-mêmes un objet d'expérience, non seulement dans ce sens qu'elles expliquent l'expérience universelle, mais encore directement. En effet, ce regard

intérieur, qui fait seul la psychologie, aperçoit au fond de notre âme la lutte des puissances dont nous nous sommes entretenus, et les saisit là dans leur énergie.

Ainsi, dans la production poétique ou philosophique, comme dans tout déploiement puissant de la volonté, nous constatons l'effort de la raison, de l'intelligence proprement dite, de la seconde puissance, pour s'assujettir le principe substantiel de l'esprit, la pure expansion, la pure force, la première puissance, qui d'elle-même n'est pas la raison et n'a pas de raison, mais qui est susceptible d'écouter la raison, et qui, lui restant soumise, fait la fécondité du génie, la virilité du caractère.

Cette observation psychologique est d'une incontestable vérité; son ancienneté ne nous en fera pas méconnaître la profondeur. Sous des formes diverses, nous la retrouverions aisément chez Platon, chez Aristote, partout où s'est manifesté l'esprit philosophique. La philosophie de Schelling est donc profonde, dans ce sens qu'elle repose sur une intuition profonde. Si cette intuition fait défaut, la porte du système reste fermée. De là vient, sans doute, le reproche de mysticisme qu'on a dirigé contre ce point de vue. En effet, ce qu'il y a de plus intéressant et de plus spéculatif chez les écrivains mystiques, ce sont leurs vues sur l'âme humaine. Dans la bouche du vulgaire, le mot mystique s'applique à tout homme qui donne une attention sérieuse aux

choses de la religion. En philosophie, il ne convient qu'aux penseurs qui croient découvrir la vérité par quelque faculté particulière dont tous ne jouissent pas. Schelling n'élève pas cette prétention aussi nettement dans sa seconde phase qu'il le faisait dans la philosophie de l'Identité; néanmoins, comme il n'est pas toujours facile de distinguer entre une différence de nature et une différence de degré, l'accusation de mysticisme portée contre lui ne doit pas surprendre. Sans contredit, il faut le sentiment des problèmes pour arriver aux solutions. Je reviens à celles que Schelling nous propose.

Entre les choses finies et le Dieu absolu, il place comme intermédiaire des puissances qui sont à la fois les causes du monde engagées dans le monde, les principes cosmiques, et les principes constitutifs de la divinité. Mais, ces puissances étant infinies, il admet qu'elles peuvent se trouver les unes vis-à-vis des autres dans une double relation : ici unies et conciliées dans l'être inaltérable de Dieu, là séparées et opposées dans les procès successifs et simultanés qui forment l'existence du monde. Ainsi se trouve accusée et presque résolue la contradiction qui semble inévitable dans tous les points de vue où l'on reconnaît Dieu. Tous en effet admettent que Dieu est l'être infini, et qu'il ne perd point ce caractère, bien qu'un être différent de lui vienne le limiter. Mais on ne résout point cette difficulté, on la déguise, ou l'on feint de l'ignorer. Pour la surmon-

ter effectivement, il faut s'élever au-dessus de la notion abstraite de l'infini. Négligemment empruntée à la considération de l'étendue, celle-ci ne saurait s'appliquer à l'être réel, à l'esprit. — L'infinité positive de Dieu consiste précisément en ceci, qu'il peut se limiter lui-même pour donner place à une autre existence. C'est l'infini de la liberté, supérieur à celui de l'existence abstraite. Toutefois l'idée de l'existence infinie doit trouver une place: il faut que Dieu soit infini et absolu dans le sens de l'actualité; mais, par l'accomplissement de la création, cette exigence de la pensée se concilie avec la réalité de la créature dans la pure sphère de la vie morale, forme suprême de la réalité. C'est l'amour de Dieu pour la créature et l'amour de la créature pour Dieu qui rétablissent l'infini dans son droit et font triompher l'unité. Quand la créature aime Dieu comme elle en est aimée, l'idéal est réalisé, l'existence universelle est divine aussi bien que la substance universelle, parce que Dieu est tout en tous.

Schelling admet donc que les mêmes puissances soutiennent entre elles deux rapports opposés, et qu'elles forment ainsi, d'un côté la triplicité des principes cosmiques, de l'autre le ternaire des puissances divines. La puissance qui proprement *existe* dans le monde, n'existe pas en Dieu; elle est en lui latente, à l'état de base, tandis que la puissance qui existe en Dieu n'existe pas dans le monde; elle y agit comme cause du mouvement. On peut donc dire

que l'être du monde n'est pas le même que celui de Dieu; mais, à prendre les mots dans leur acception générale, il faut avouer que Schelling considère le monde comme formé de substance divine. Plusieurs en concluront, sans hésiter, que son système est un panthéisme. Cette désignation tomberait entièrement à faux. La racine du panthéisme est coupée du moment où l'origine des choses finies est rapportée à un acte libre.

Mais Schelling pense être remonté jusqu'au principe sur lequel se fonde la liberté divine; il déduit la liberté de ce principe et, par là, il se trouve conduit à la soumettre à des conditions qui me paraissent incompatibles avec la notion de l'absolu telle que la raison la conçoit nécessairement *a priori*.

La liberté de Dieu, selon Schelling, consiste dans la faculté de déployer ou de tenir cachée la puissance de créer une autre existence que la sienne. Cette puissance est le fondement de l'existence de Dieu lui-même, elle est la base sur laquelle s'élève l'unité concrète de la vie divine. Schelling est obligé de considérer ainsi la matière des mondes, parce qu'il ne saurait concevoir un être qui n'eût pas son principe en Dieu. Mais comme, pour servir de support à l'être divin, cette puissance doit rester latente, Dieu ne la suscite qu'aux dépens de sa propre unité. La production d'une nouvelle existence est la négation de l'existence divine. En créant un monde, Dieu devient monde, et cependant il peut créer

sans cesser d'être Dieu, parce qu'il est l'unité des puissances dans un sens plus profond que celui d'une simple unité de fait; il est l'unité nécessaire des puissances, l'unité supérieure aux puissances, l'unité des puissances dans leur harmonie et dans leur contradiction.

Sur ces explications textuelles je ne ferai qu'une observation : c'est qu'en proclamant Dieu l'unité des puissances supérieures à leur contradiction, on ne le définit proprement pas, on l'affirme, et la seule chose qu'on définisse, ce sont les puissances. En effet, si l'on admet la théorie des puissances comme le fruit d'une induction légitime, ce que je ne veux point contester à la légère; si l'on admet que le monde réel est l'œuvre des puissances telles que nous les avons conçues, il faut bien admettre aussi une unité supérieure aux puissances; il faut l'admettre, nous l'avons vu, pour expliquer le rapport que les puissances soutiennent entre elles, rapport qui nous a fourni la solution du problème du monde. S'il n'y avait rien de supérieur aux puissances, s'il n'y avait pas entre elles un lien qui les force à rester unies lorsqu'elles tendent à se séparer, elles s'isoleraient en effet, elles constitueraient chacune un règne à part; nous ne les trouverions pas dans cet état de tension et de lutte qui résume à nos yeux l'expérience; le monde réel, le monde progressif, le monde humain n'existerait pas. Si l'on admet les puissances, il faut donc admettre une

unité libre, supérieure aux puissances; mais de ce qu'on est obligé de l'admettre il ne suit pas qu'on la comprenne dans son intimité, et les développements de Schelling ne l'expliquent pas. Ils nous apprennent que les puissances sont inséparables, que leur essence infinie leur permet de rester unies en Dieu, tandis qu'ailleurs elles se combattent. Nous complétons ainsi notre étude des puissances, nous n'arrivons pas à l'essence de Dieu.

Je ne puis ni ne veux en dire davantage sur la théorie des puissances cosmogoniques. Je n'ajouterai pas que si cette doctrine s'appuie sur des vues physiologiques et psychologiques profondes, l'intuition y fait pourtant quelquefois défaut. Je ne demanderai pas si Schelling fait comprendre aussi clairement la fonction de la seconde puissance dans l'unité divine absolue que son rôle dans le monde. Je ne demanderai pas si la troisième, l'identité du sujet et de l'objet, a véritablement le caractère d'un principe distinct et substantiel, d'une Cause, ou si plutôt elle ne se présente pas constamment comme un produit; en un mot, je ne demande pas si la théorie des puissances est achevée. J'accepte donc les puissances comme principes générateurs du fini; mais j'insiste sur cette observation que la doctrine des puissances ne nous fait pas connaître Dieu en lui-même, précisément parce qu'il est supérieur aux puissances, comme le dit Schelling, supérieur *toto cœlo*. Tout autre méthode pour arriver à la li-

berté de Dieu est donc au moins aussi légitime que la théorie des puissances; car, après tout, la théorie des puissances n'est pas une méthode qui nous y conduise. Elle nous fait remonter jusqu'à un certain point dans l'interprétation spéculative de l'univers, elle nous amène jusqu'aux marches du trône: arrivés là, la chaîne du raisonnement philosophique est brisée. L'échelle dressée sur la terre ne va pas jusqu'au haut de la muraille. Lorsqu'on est au sommet de l'échelle, il faut rassembler son courage, saisir le créneau et sauter dans la place, c'est-à-dire affirmer l'inévitable inintelligible. La liberté de Dieu n'est ici qu'une affirmation énergique, fondée sur un besoin réel de la pensée; ce n'est pas le résultat d'une déduction, et nous ne connaissons pas Dieu dans son antécédent, comme Schelling pensait nous le faire connaître. Le défaut du système que nous venons d'étudier consiste précisément en ce qu'il ne s'est pas contenté d'affirmer la liberté de Dieu, mais qu'il veut remonter à sa cause. Nous venons de dire que cette prétention n'est pas fondée. Encore une fois, si Dieu est supérieur aux puissances, sa nature essentielle n'est pas expliquée par la nature des puissances. Examinons maintenant les conséquences de la tentative, légitime ou non, de remonter à l'antécédent de la liberté divine.

Le dessein d'expliquer la nature du Dieu libre au moyen de ses puissances nous semble conduire l'esprit à se représenter la liberté divine comme une

liberté conditionnelle et limitée par les puissances, point de vue que nous ne saurions concilier avec l'idée de l'absolu.

Dans ce système, en effet, la création est déterminée par la nature de Dieu. Créer, ici, c'est déployer une puissance que nous connaissons déjà ; créer, c'est réaliser l'existence illimitée, opposée à la spiritualité, afin que cette négation soit surmontée par l'action du principe de l'existence spirituelle, réduit à l'état de puissance. A l'instar du panthéisme, toutes les phases de la création sont contenues dans l'idée de la création possible, et cette idée est déterminée avec nécessité. Créer, c'est commencer le procès dont nous avons analysé les principes. Si Dieu crée, il créera de cette manière et pas autrement. La liberté divine est donc restreinte dans les limites rigoureuses d'une alternative, un oui ou un non, le *veto* et le *placet*. Dieu peut, s'il le veut, créer ou ne pas créer dans le sens absolument déterminé que nous venons de marquer; mais il ne peut pas créer ce qu'il lui plaît et comme il lui plaît.

Sous ce point de vue, la liberté de Dieu n'est ni plus ni moins parfaite que la liberté primitive de l'homme dans le même système. Comme la liberté de Dieu est déterminée par la nature de ses puissances, la liberté de la créature est déterminée par sa position. La créature spirituelle se trouve, elle aussi, en face d'une simple alternative : elle peut réveiller ou ne pas réveiller la première puissance,

rester immobile ou se poser en second créateur. Elle n'a de choix qu'entre ces deux alternatives, et les conséquences de l'une et de l'autre sont absolument nécessaires. Si la créature veut créer à son tour, elle tombe dans le faux théisme, dans l'adoration du principe de la nature, d'où résulte infailliblement le procès mythologique, dont l'issue est le rétablissement du théisme vrai.

Telle est l'espèce de conciliation que ce système établit entre les deux principes colluctants de la liberté et de la nécessité. Tous les fils de la pensée se rattachent à un nœud que la liberté tranche : dès ce moment la nécessité reprend son empire, la pensée *a priori* tend de nouveau ses fils, qui se serrent dans un nouveau nœud, dont la solution réclame une nouvelle intervention de la liberté. La nécessité pose les conditions et tire les conséquences; mais rien n'est réel que par la liberté. Cette solution est supérieure, je le crois, à celle du panthéisme moderne. Celui-ci, dans son plan du monde, met la nécessité au centre et ne laisse que d'insignifiants détails à la liberté, qu'il rejette à l'extrême surface, où elle se confond avec le hasard[1]. Mais, à la considérer en elle-même, la solution de Schelling nous suffit-elle entièrement? Peut-on réellement affirmer

[1] Voyez entre autres M. Cousin : *Cours de 1828, leçon X, sur les grands hommes*. Selon la théorie hégélienne développée dans cette leçon, leur grandeur consisterait en ceci qu'ils ne sont point eux-mêmes, qu'ils ne sont point libres, qu'ils ne sont point hommes.

que Dieu est libre, lorsqu'on entend la liberté divine à sa façon? Ne peut-on pas du moins concevoir cette liberté d'une manière encore plus élevée? Nous sommes conduits à nous poser cette question par le système de Schelling lui-même. Le mouvement de la pensée qui l'a fait sortir du panthéisme et qui lui a suggéré son système de liberté conditionnelle, la même impulsion, le même intérêt, la même évidence nous font douter de cette liberté conditionnelle et nous poussent vers l'absolue liberté.

En effet, dans la pensée de Schelling, la liberté, telle qu'il la comprend, est ce qu'il y a de plus excellent; la liberté est le trait distinctif de l'absolu, c'est la liberté qui fait de l'absolu ce qu'il est. Mais, si la liberté fait de l'absolu ce qu'il est, ne s'ensuit-il pas que cette liberté elle-même ne saurait être conçue comme restreinte et conditionnelle, mais qu'elle doit être absolue? Disons-le nettement, du moment où l'intelligence a conçu l'idée de la liberté absolue, la valeur objective de cette idée ne peut plus faire question; elle s'impose à l'esprit au nom de sa propre autorité. Du même droit que Schelling s'écriait avec courage : « Je ne veux rien du panthéisme; je veux un système qui m'explique le monde par l'acte positif d'un créateur libre »; du même droit nous pouvons dire, à notre tour : Je ne veux pas d'une liberté emprisonnée entre les cornes d'un dilemme; je ne veux pas mettre sur le trône de l'univers un roi constitutionnel

qui n'ait qu'à se prononcer par oui ou par non sur les propositions qui lui sont faites. Je veux une liberté pleine, entière, qui crée les possibilités et qui les réalise. J'attribue à Dieu cette liberté absolue, illimitée, insondable, parce que c'est la plus haute idée à laquelle mon esprit s'élève, et que plus mon idée de Dieu sera haute, plus elle s'approchera de la vérité. Voilà la vraie méthode et la plus certaine, qui se résume en un seul point : « Elargissez vos pensées ! » Quelle est la définition rigoureuse de la liberté? quel est l'inévitable impossible, le miracle évident, le mot suprême, le nom de l'absolu? Schelling le savait bien. A qui lui eût demandé le vrai nom, il aurait répondu : JE SUIS CE QUE JE VEUX.

Quelle que soit la hardiesse de ce paradoxe, nous ne pouvons pas mettre en question sa vérité : nous devons définir Dieu par la liberté absolue, parce que l'absolue liberté est la plus haute conception dont nous soyons capables. Or il est impossible que Dieu ne soit pas ce qu'il y a de plus grand; si nous pouvons imaginer quelque chose de plus grand que Dieu, il est clair que nous n'avons pas encore compris Dieu. Mais l'absolue liberté, quoique nous ne puissions ni l'imaginer ni la comprendre, est telle néanmoins que nous devons reconnaître en elle ce qu'il y a de plus grand et de plus excellent, malgré l'obscurité, le paradoxe et l'ironie que renferme cette idée à la fois la plus abstraite et la plus con-

crète, la plus négative et la plus positive, la plus insaisissable et la plus certaine.

Nous verrons bientôt le sens de ce paradoxe et le sérieux de cette ironie; mais, dès ce moment, nous acceptons la définition proposée sur l'autorité de son évidence immédiate; nous en faisons le critère de nos appréciations, et, sans méconnaître ce que Schelling a fait pour lui conquérir sa place, nous disons qu'elle nous oblige à sortir du système de Schelling.

Tel qu'il ressort de notre imparfaite exposition, ce nouveau système, que l'auteur a constamment remanié et modifié jusqu'à sa mort, nous semble porter la marque d'une pensée dont le développement n'est pas achevé; il en est de lui comme des systèmes précédents : la conclusion n'en coïncide pas avec le point de départ. Schelling est définitivement sorti du panthéisme, en faisant sa place à la vérité incomplète sur laquelle le panthéisme se fonde; mais, d'un côté, il prétend expliquer Dieu par ses puissances, de l'autre, il reconnaît que l'unité divine est supérieure aux puissances, ce qui semble détruire la possibilité d'une telle explication. Plus généralement, il veut rendre compte de l'essence divine, et cependant il enseigne la liberté absolue de Dieu, d'où résulte à nos yeux l'impossibilité de sonder Dieu dans son essence. Nous rendons justice à la grandeur de sa conception, qui jette un vif reflet sur les problèmes les plus mystérieux

de la nature, de l'histoire et de la conscience, en même temps qu'elle résume les spéculations profondes des Grecs, des philosophes juifs, des Pères de l'Eglise et du vieux mysticisme allemand. Néanmoins nous éprouvons le besoin de tenter une autre voie pour nous élever au but que Schelling a signalé sans l'atteindre.

Le monde résulte d'un acte libre de Dieu et non d'une nécessité de la nature divine, ainsi que l'implique l'idée de la liberté, que nous acceptons sur la foi de son évidence et que nous avions réclamée dès l'origine sur la foi de la conscience morale. Il est donc clair qu'en partant du monde, nous ne pouvons pas arriver à comprendre ce que Dieu est en lui-même, mais seulement ce qu'il veut être relativement à ce monde. Schelling l'a bien aperçu, et nous avons vu que lorsqu'il s'agit d'atteindre l'idée pure du Dieu absolu, il laisse de côté la théorie des puissances fondée sur l'intuition, pour chercher un nouveau commencement dans une définition philosophique de Dieu : « l'essence qui existe ». Mais le théisme seul accorde cette définition, qui est tout un système. La discussion métaphysique que nous avons imparfaitement résumée n'a d'autre but que de retrouver dans cette notion de Dieu, suggérée par le christianisme, les puissances du monde réel découvertes par l'analyse précédente, en d'autres termes, de prouver aux croyants seuls la vérité du système de Schelling.

Je conçois différemment la tâche. Je veux, s'il est possible, développer sous la forme d'une démonstration régulière cette vérité certaine pour l'esprit qui tient compte des exigences de la conscience morale, évidente pour l'esprit qui en saisit la grandeur : l'être absolu est pure liberté. Nous partirons non d'une véritable définition de Dieu, mais d'un élément de cette notion que tout le monde est obligé d'accepter. Nous partirons de la base commune au théisme et au panthéisme, à l'incrédulité comme à la foi : « le principe universel subsiste de lui-même »; et nous nous efforcerons d'établir par la pure pensée que l'être existant de lui-même ne saurait être conçu que comme pure liberté. Ce sera l'objet de notre prochaine leçon. Nous examinerons ensuite la portée de cette définition quant à l'économie générale de la science; enfin, dans un travail subséquent, nous tenterons de résoudre au moyen de cette clef les problèmes les plus importants que l'expérience nous suggère.

MÉTAPHYSIQUE RÉGRESSIVE

QUINZIÈME LEÇON

I. *Le principe de toute existence est un.* La raison affirme immédiatement cette unité du principe de l'être. Nous avons besoin à la fois de rattacher nos connaissances à un principe unique et de donner pour base à la science le principe de la réalité. Remarque : Ce premier axiome est le fondement du panthéisme, qu'il faut surpasser ou subir.

II. *Le principe de l'existence est absolue liberté.* Preuve : Il existe par lui-même ; donc 1° il est cause de son existence ; il est *substance.* 2° Il produit lui-même l'activité intérieure par laquelle il se manifeste ; il se produit comme substance ; il est *vie.* 3° Il se donne lui-même la loi de sa production, la forme de sa vie ; il est libre : il est *esprit.* 4° Il produit sa propre spiritualité ; il est *absolue liberté.* La liberté absolue est la seule notion qui, de sa nature, ne puisse convenir qu'à l'être absolu, la seule dès lors par laquelle nous puissions le définir, s'il est possible d'en obtenir une connaissance certaine, en d'autres termes, si la science est possible ; elle contient donc en elle-même les titres de sa légitimité. Elle est d'ailleurs la plus haute conception possible ; ce qui suffit.

La philosophie étant la science des choses par leur principe, sa première affaire est de découvrir ce principe lui-même, c'est-à-dire, en langage populaire, qu'elle devrait chercher d'abord les preuves de l'existence de Dieu. Mais l'idée de prouver l'existence de Dieu appartient à une époque où la science ne s'était pas encore rendue un compte assez exact de sa propre nature. Cette manière de poser le problème vient de la scolastique et d'une maxime par laquelle Descartes a transplanté la scolastique dans la science moderne, en bornant le doute philoso-

phique aux jugements sans l'étendre aux idées. Le dessein de prouver l'existence de Dieu suppose qu'au début on a déjà l'idée de Dieu; et cependant cette idée suprême ne saurait être conçue sans un suprême effort. Si l'on se contente de la notion commune à tous les systèmes, celle d'un principe indéterminé de l'être, alors la réalité d'un tel principe est immédiatement évidente, de sorte qu'il n'y a rien à prouver. Le vrai problème consiste à déterminer l'idée de Dieu. Prouver l'existence de Dieu, c'est prouver que le principe de l'être est Dieu; en d'autres termes, c'est prouver que ce principe est un principe libre, car un principe libre mérite seul le nom de Dieu. Ainsi la démonstration de la liberté divine occupera dans notre métaphysique la place réservée aux preuves de l'existence de Dieu dans la métaphysique des écoles. Après avoir déterminé cette idée, nous l'appliquerons à résoudre les principaux problèmes que suggère l'expérience. Si le succès couronne notre entreprise, la réalité de l'objet conçu sera démontrée; l'existence d'un Dieu libre ressortira non d'une démonstration ou d'une discipline spéciale, mais de la science tout entière.

L'ancienne méthode était évidemment imparfaite en ceci qu'elle commençait par démontrer l'existence de Dieu pour en développer l'idée ensuite, dans la théorie de ses attributs métaphysiques et moraux, c'est-à-dire qu'elle établissait une inconnue, quitte, après la preuve, à se demander ce qu'on

avait prouvé. Nous corrigerons ce vice de l'ancienne méthode; nous établirons l'idée et l'existence par un seul et même acte de la pensée, en démontrant que l'être capable d'exister et d'être conçu par lui-même est absolue liberté.

Il s'agit donc d'une démonstration universelle *a priori*. Notre critère est celui de Descartes : la lumière naturelle. Notre point de départ est la définition de Spinosa justifiée par le critère de Descartes : « *Per substantiam intelligo quod in se est et per se* » *concipitur.... Substantia hujus modi esse nequit* » *nisi una.* »

Vous m'accorderez comme un axiome l'unité du principe de l'être. S'il était possible de le prouver, il faudrait le faire : car les axiomes démontrables ne sont pas de vrais axiomes, et quand les philosophes s'occupent, suivant le conseil de Leibnitz, à légitimer l'évidence même, ils sont loin de perdre leur temps. C'est pour eux un point d'honneur de ne pas accepter à titre de concession ce qu'ils peuvent arracher de force; le nombre des vérités soi-disant premières doit être réduit autant que possible; l'élégance et la solidité de la science y sont intéressées. Mais il en est de l'unité du principe réel comme de l'aptitude de l'esprit humain à connaître le vrai, thèses connexes et solidaires, qui ne sont au fond qu'une seule et même thèse considérée sous deux aspects différents. Elles commandent tout et ne dépendent de rien. Il n'est pas possible de les prou-

ver, il n'est pas possible de les contester sincèrement. Elles résument en elles l'évidence immédiate de la raison.

Il n'est pas possible de prouver par la logique, c'est-à-dire par le moyen d'une autre vérité plus évidente, que le principe de l'être est un. Il n'y a pas de contradiction proprement dite à supposer plusieurs êtres qui existent par eux-mêmes, plusieurs principes ou plusieurs dieux, et si le doute sur ce point trouvait accès dans notre âme, on ferait vainement appel à l'expérience pour le combattre. Le raisonnement que l'on essayerait de fonder sur l'expérience reviendrait à ceci : « les choses que nous connaissons forment un tout par les rapports infinis qui les unissent, et puisqu'elles forment un tout, elles ne sauraient avoir qu'un principe. » Mais il est toujours loisible de supposer d'autres sphères d'existence absolument séparées de celle à laquelle nous appartenons et inaccessibles à toute espèce d'expérience. Et même ici, qui sait, pourrait-on dire avec Bayle, si le désordre que nous trouvons autour de nous et surtout en nous-mêmes, ne provient pas d'un conflit entre les sphères de l'être, d'une lutte entre les principes qui les régissent? Je vois bien qu'en partant de l'infini, il est aisé d'arriver à l'unité; mais c'est une grande question de savoir s'il est logiquement nécessaire que l'être existant par lui-même soit en tous sens un être infini.

Cependant si l'unité du principe n'est pas démon-

trable, elle n'est pas non plus sérieusement contestable; la raison n'est pas très-sévère sur les preuves de cette vérité, attendu qu'avant tous les essais de preuve elle en est convaincue. Spinosa s'efforce d'établir l'unité de la substance comme un théorême. Aristote argumente également pour établir l'unité de son acte pur, mais l'esprit ne s'arrête pas à leurs démonstrations, le problème n'existe pas pour lui, parce qu'il ne réussit pas à se placer dans l'hypothèse contraire. Si nous supposons plusieurs principes éternels, soit que nous les mettions en contact les uns avec les autres dans la même sphère d'existence, soit que nous les considérions comme absolument séparés et gouvernant chacun un univers, toujours faut-il que nous pensions simultanément à cette pluralité de principes; car des principes auxquels nous ne penserions point ne seraient pas pour nous. Dans l'hypothèse, nous pensons donc à plusieurs principes, et par cela seul nous les mettons en rapport, par cela seul nous nous imposons le devoir de chercher et de trouver leur unité, car l'esprit ne saurait s'arrêter dans le multiple. Kant l'a très-bien dit, l'unité est pour la raison le premier besoin et la suprême loi. La raison n'est satisfaite que dans l'unité. Nous ne croyons savoir les choses et nous ne les savons en effet comme nous voulons les savoir que lorsque nous sommes parvenus à les comprendre au moyen d'un seul et même principe. — Mais, s'il faut un seul principe à la

science, en vertu de l'impérissable idéal gravé dans notre âme, il faut aussi, pour répondre à ce même idéal, que la science explique les phénomènes par leurs causes réelles. Aussi longtemps que le principe par lequel nous comprenons les choses n'est pas celui qui les fait être, la science n'est pas achevée et son but n'est pas atteint. L'unité nécessaire de la connaissance nous atteste donc l'unité de l'être. Comme je le disais tout à l'heure, l'unité de la connaissance et l'unité de l'être, l'unité de l'être et l'autorité de la pensée, qui réclame partout l'unité et qui cherche constamment à la produire, sont une seule et même affirmation. L'évidence n'est autre chose qu'une nécessité intérieure qui nous oblige à tel ou tel jugement; nous croyons à l'unité du principe de l'être par l'effet d'une nécessité qui s'impose à notre raison, l'unité de l'être est donc évidente. La mettre en question, c'est mettre en question l'autorité de la raison elle-même, ce qui est toujours possible il est vrai, mais jamais dangereux. Je n'insisterai pas davantage[1], mais j'éprouve ici le besoin de faire une remarque dont vous apprécierez l'importance.

L'unité du principe de l'être ou de l'Être existant par lui-même implique rigoureusement, c'est en vain qu'on feindrait de le méconnaître, l'identité de tout être dans son principe; parlons net : l'unité de

[1] Comparez leçon troisième, p. 46-57.

substance. Rien ne sert de prononcer d'une même haleine l'unité de la cause et la pluralité des substances, aussi longtemps qu'on n'a pas substitué une autre définition de la substance à la définition cartésienne, bien moins encore lorsqu'on se refuse à la définir d'une manière quelconque. Toutes les catégories de l'esprit convergent à l'unité, et dans l'unité réelle toutes les catégories se pénètrent et se confondent. L'unité de cause implique l'unité de substance, qui est la thèse fondamentale du panthéisme. Ainsi nous acceptons le panthéisme dès l'entrée. Le panthéisme devient notre prémisse. Nous n'aurons plus à le craindre, puisque nous lui faisons loyalement sa part. La justice et notre propre intérêt nous le commandent également. Le panthéisme de Schelling et de Hégel a prouvé par le fait sa supériorité logique sur le théisme qu'il a combattu. De fort bonne heure, peut-être même un peu trop facilement, mais au fond par des raisons décisives, on a reconnu dans le spinosisme la conséquence régulière des principes de Descartes, qui enseignait cependant la doctrine d'un Dieu séparé du monde et le dualisme de l'esprit et de la matière dans le monde. La scolastique du moyen âge, commentaire philosophique du dogme chrétien dont nous n'avons point méconnu la profondeur, était réellement panthéiste par sa base, je veux dire par sa doctrine de l'Être parfait, qu'elle définit : la totalité de l'être ou la réalité de tous les possibles.

Pour faire sortir le panthéisme de ce principe, il ne s'agissait que d'oser s'avouer l'évidence. Une philosophie sérieuse ne peut donc ni faire abstraction du panthéisme, ni le combattre avec des armes déjà brisées. Le maître qui s'obstinerait à demeurer dans un point de vue dépassé laisserait l'esprit de ses disciples sans défense contre la puissante séduction intellectuelle de systèmes logiquement supérieurs, quoique moins bons peut-être d'intention et moins vrais dans leurs résultats généraux. Dès lors, si le panthéisme ne satisfait pas aux besoins de la raison et du cœur, s'il ne répond pas aux intérêts de l'humanité, il faut nous efforcer de nous l'assujettir, et non le laisser planer au-dessus de nos têtes. Cette vérité s'est fait jour. Nous obéissons donc aux exigences de la situation comme aux exigences de la pensée, en prenant notre point de départ dans le panthéisme. Nous nous efforcerons, par le développement régulier de sa donnée fondamentale, de le réfuter en le dépassant; mais nous commençons, comme lui, par l'unité de l'être; comme lui, nous demandons : Qu'est-ce que l'être?

I. Etre signifie d'abord : exister pour nous, *être perçu,* par les sens ou par la pensée, peu importe. Cette existence relative ou passive doit avoir une cause : la raison nous l'enseigne évidemment. Il y a donc une cause de l'existence, et cette cause nous la trouverons ou dans l'objet dont nous affirmons

l'existence ou bien hors de lui. S'il s'agit d'une existence particulière, on peut admettre qu'elle ait sa cause hors d'elle-même ; mais alors elle n'est pas ce que nous cherchons, puisque pour exister et pour être conçue elle suppose autre chose qu'elle-même. L'existence dont il s'agit ici est toute relative à nous, extérieure, objective ou phénoménale. L'existence phénoménale serait le premier et le plus faible degré de l'être ; moins encore, ce n'est pas même un degré de l'être, c'est l'être apparent, l'être faux ; le mot être ne s'emploie ici que par une extension de langage apparemment inévitable, mais importune. A proprement parler, le phénomène n'*est* pas ; ce qui est véritablement, ce n'est pas lui ; il n'est que la manière d'exister d'autre chose ; c'est le *mode* de Spinosa. La matière, j'entends la matière purement passive, telle qu'on la conçoit généralement, trouverait ici la seule place qui lui convienne[1]. Cette matière n'est qu'une abstraction ; autre est l'idée de la matière, autre celle de l'objet matériel. L'objet matériel est celui qui ne se manifeste à nous que par des effets physiques et mécaniques. L'expérience ne saurait nous apprendre ce qu'il est en lui-même ; mais si l'on croit pouvoir affirmer qu'il est quelque chose en lui-même, la logique nous dit qu'il faut le concevoir comme étant effectivement quelque chose en lui-même, lui prêter un *en-soi,* une intimité quelconque.

[1] *Ens phænomenon,* de Leibnitz.

II. L'être véritable existe par lui-même, il est lui-même la cause de son existence, son existence phénoménale est un effet; son être véritable est la cause de cet effet. Mais il est impossible de concevoir une cause réelle autrement qu'active. L'être véritable est donc actif, ou plutôt il est activité; c'est une activité continuelle qui se dépense à produire son existence phénoménale. Telle est l'idée la plus élémentaire, le premier degré positif de l'être : il est cause de son existence[1]. Nous voyons *a priori* que l'être en général doit être cela, c'est-à-dire qu'être signifie cela. L'expérience nous offre partout des exemples de cette notion générale. Nous ne pouvons pas hésiter sur le nom qui lui convient, elle est dès longtemps connue et nommée : on l'appelle la *substance*. Le mot *substance,* pris dans le sens absolu, signifie l'être qui par son activité produit sa manifestation ou son existence apparente; et dans le sens relatif, quand on dit : la substance de telle ou telle chose, substance désigne l'activité de l'être qui produit son existence.

Si les corps inorganiques sont de véritables substances, c'est que leur être véritable est une activité, une force qui produit les qualités par lesquelles ces corps existent pour nous : leur expansion ou leur volume, leur impénétrabilité, leur pesanteur, et les qualités qui affectent diversement nos sens particu-

[1] *Ens reale, causa phænomeni.*

liers. Il faut l'avouer ou reconnaître que les soi-disant substances corporelles ne sont pas des substances, mais des phénomènes, des effets, des modes d'une autre substance; que celle-ci soit Dieu, ou la nature, ou peut-être le moi, comme le pensent les vrais idéalistes. La nature inorganique ne serait donc pas morte, son apparente immobilité ne serait que l'uniformité du mouvement, sa passivité qu'une activité qui se terminerait en elle-même; mais c'est là un point secondaire pour notre objet, sur lequel je ne veux pas insister.

Avant de poursuivre, arrêtons-nous un instant aux deux idées capitales de substance et de cause que nous venons d'employer. Substance et cause ne sont pas synonymes, mais ce sont deux notions du même degré ou plutôt susceptibles de gradations correspondantes. Ici nous les concevons sans gradation, dans leur forme élémentaire, comme la simple substance et la simple cause, et déjà nous apercevons leur solidarité; déjà nous pouvons dire : Toute substance est cause, il n'y a de causes réelles que les substances.

III. Cette forme élémentaire ne suffit point au but que nous poursuivons. Nous voulons déployer, dérouler ce qui est impliqué dans l'idée d'être. Nous voulons nous rendre un compte aussi exact que possible des conditions auxquelles l'être doit satisfaire pour pouvoir être conçu par lui-même, indépendamment de toute relation, et nous reconnaissons

d'abord que l'être existant par lui-même, l'être absolu, est substance, c'est-à-dire cause de son existence. Ce n'est point assez : l'être qui produit les signes de son existence n'est pas encore cause de lui-même : en lui-même il est substance ; nous pouvons donc demander encore d'où lui vient sa substantialité, et si nous le pouvons, nous le devons ; par conséquent nous ne le comprenons pas encore comme être absolu, mais seulement comme être relatif, qui en suppose un autre. Pour être cause de lui-même, il devrait non-seulement produire son existence, mais se produire lui-même comme substance. Cette réflexion excuse Descartes d'avoir pris le mot substance en deux sens différents, et fait comprendre, sans peut-être me justifier, pourquoi moi-même, si tôt après avoir posé l'unité de la substance, j'ai parlé des substances en pluralité. Il y a plusieurs substances comme il y a plusieurs causes ; et pourtant il n'y a qu'une seule vraie substance, la substance des substances, comme il n'y a qu'une vraie cause, la cause des causes. L'être vraiment indépendant, cause de lui-même, est l'auteur de sa propre substantialité. La source de son existence s'alimente elle-même.

Nous ne comprendrions sans doute pas comment la chose est possible, si l'expérience ne nous en fournissait dans la nature vivante un exemple admirable, quoique imparfait. Les êtres organisés sont des substances, ils produisent leur existence appa-

rente par leur activité intérieure. La matière dont ils sont formés est à la fois l'instrument et le produit de cette activité, qui constitue leur être véritable ; mais ce n'est pas là proprement ce qui en fait des êtres organisés. Le trait essentiel de l'organisme consiste en ceci, que la vie du tout individuel produit une pluralité de parties vivantes elles-mêmes, une pluralité de vies partielles ou de fonctions, qui produisent à leur tour la vie du tout ; car la soutenir c'est la produire. La vie est à la fois la cause de l'existence des organes et l'effet des fonctions des organes. Les organes sont également les effets et les causes de la vie ou du tout. Chaque fonction est, directement ou par quelques intermédiaires, cause et effet de toutes les autres. De même, la fonction produit l'organe, et l'organe produit la fonction. Il y a donc un double et constant mouvement du centre aux extrémités et des extrémités au centre. L'unité intime produit la pluralité des manifestations, et la pluralité des manifestations produit à son tour l'unité intime, c'est-à-dire que l'unité se réalise comme telle par l'intermédiaire de la pluralité. En décrivant les êtres organisés, je viens de définir la *vie ;* et l'idée de la vie, supérieure aux idées plus simples de substance, de cause, de force et d'activité que nous avons traversées, se présente à nous comme parallèle à celle de *but*. L'être susceptible d'être conçu d'une manière indépendante est cause de lui-même ; l'être cause de lui-même est

vivant; l'être vivant est son propre but. Aristote, le grand observateur, avait trouvé dans la nature les secrets de sa métaphysique; c'est l'étude de la réalité vivante qui lui révéla les vrais rapports de la cause finale et de la cause efficiente. La cause finale est le vrai commencement, la vraie cause; la cause efficiente n'est que le milieu, le moyen, ou plutôt, dirons-nous, la cause finale et la cause efficiente se confondent; le véritable agent, c'est le but qui produit lui-même les intermédiaires par lesquels il se réalise dans son unité. Le but, comme idéal qui doit être réalisé, est la cause des moyens par lesquels il se réalise, la force inconsciente possédée de cet idéal est la cause efficiente des organes, qui sont à leur tour cause efficiente de la réalisation du but. L'idée de but nous présente un cercle fermé: l'être qui est son propre but est à la fois cause et effet de lui-même. Cette idée d'un but inhérent à l'être ou plutôt identique à l'être, manquait à Spinosa. Aussi longtemps que la substance n'est cause que des phénomènes, on ne peut pas, je le répète, dire avec vérité qu'elle soit sa propre cause; elle est plutôt cause d'un autre qu'elle, mais elle devient sa propre cause pleinement et réellement lorsque le rapport des modes à la substance est aussi positif, aussi actif que celui de la substance aux modes. Alors ceux-ci reçoivent le nom d'organes, et la substance se produit vraiment elle-même par l'intermédiaire de ses organes. Elle est cause de son unité, de son

intimité, de sa réalité, cause d'elle-même dans le véritable sens de ce terme. Cette idée, dont Spinosa sentait le besoin sans l'atteindre, est indispensable à l'intelligence de la *cause* aussi bien qu'à celle de l'*être*. La vraie cause est cause par son essence et non par accident. Son essence est d'être cause, c'est-à-dire qu'elle existe comme cause ou qu'elle est cause d'elle-même. Mais l'être cause de lui-même est le seul dont on n'ait pas sujet de demander la cause, le seul qui puisse être conçu comme possédant l'être par lui-même [1].

IV. L'être premier est donc un but substantiel, un organisme, une vie. Nous voyons clairement que pour subsister de lui-même et s'expliquer par lui-même il doit satisfaire à ses conditions; mais nous ignorons si la liste des conditions qu'il doit remplir est déjà close. Un examen attentif du problème nous fera reconnaître qu'il n'en est rien. Partant du fait de l'existence, nous avons dit : L'être réel produit lui-même son existence; l'existence vient de l'activité de la substance. D'où vient à son tour l'activité de la substance? Si elle la reçoit d'une autre substance, elle n'est pas ce que nous cherchons. L'être réel ne produit donc pas seulement son existence par son activité, mais il s'imprime lui-même cette activité; il est cause de son activité intérieure aussi bien que de son existence apparente; il est vivant. Cette découverte nous ouvre les portes du monde

[1] *Causa sui;* ἐντελέχεια.

idéal. L'être existant par lui-même est à la fois réel et idéal. L'organisme est l'idée vivante qui produit les moyens de se réaliser : comme idée, l'organisme préexiste à sa propre réalisation ; l'organisme est son propre but. Mais il est malaisé de concevoir un but sans une intelligence, spontanée ou réfléchie, qui le pose et qui le poursuive. L'idée que nous avons obtenue n'est pas encore, sans doute, celle d'une véritable intelligence distincte de son but et libre vis-à-vis de lui, mais nous entrevoyons déjà l'intelligence. La vie est un germe d'intelligence, car dans la vie il n'y a pas simple déploiement ; la vie est un retour, une réflexion de l'être sur lui-même, aussi bien qu'un mouvement expansif. Le caractère de réflexion inhérent à la vie nous explique pourquoi il n'y a pas de vie sans une pluralité de fonctions distinctes. Réflexion, distinction, spécification sont autant d'idées inséparables.

Ces remarques font pressentir un résultat qu'il faut demander à la pure analyse. L'être réel est son propre but ; l'idée de but conduit à celle d'intelligence ; celle-ci mène à la diversité, par laquelle nous pourrions descendre aux phénomènes ; elle mène aussi à la *loi*, qui nous offre les moyens de nous élever au vrai principe.

L'existence de l'être est nécessairement une existence déterminée ; nous ne saurions en concevoir une autre comme réelle. L'être produit donc son existence, la pluralité de ses manifestations, il se

produit lui-même dans son unité substantielle par le moyen de cette pluralité, d'une manière déterminée. La circulation de la vie obéit à des lois. L'activité de l'être existant par lui-même est une activité réglée. — D'où lui vient cette règle ? L'être réel est un but vivant, une loi vivante. D'où vient sa loi ? Si l'on identifie la cause et la loi, si l'on dit : « l'être se produit lui-même selon une loi immuable, la loi est l'essence et le principe, elle est ce qu'elle est, nous la constatons sans l'expliquer ; » il faut convenir qu'on s'arrête arbitrairement, au mépris des règles de la méthode ; car dans la recherche de l'inconditionnel il n'est permis de s'arrêter que devant une impossibilité bien constatée d'aller plus loin. Ici il n'y a rien de pareil. L'être se donne l'existence à lui-même par une activité déterminée. Si la règle de cette activité lui vient d'ailleurs, il est relatif : supposant un autre être, il est limité par celui-ci. Mais s'il possède cette règle en lui-même, ainsi que l'exige la notion de l'absolu, c'est qu'il se la donne : il est, dans un sens positif, cause de sa propre loi ; il se fait ce qu'il est, il produit la manière dont il se produit.

Comme la notion précédente a son nom, qui est la vie, parce que l'expérience nous fait connaître la vie, celle-ci trouve aussi dans l'expérience la preuve de sa valeur objective ; son nom est bien aisé à découvrir : c'est l'*esprit* ou la *volonté*. — Déjà nous approchons, déjà nous voyons blanchir l'aurore.

Déterminer soi-même la nature de son activité, la manière dont on est cause de soi-même, c'est être esprit. L'expérience intérieure nous atteste la réalité de l'esprit. Nous-mêmes nous sommes cause de notre activité, cause de la manière dont nous sommes cause, cause des lois selon lesquelles nous nous produisons. Nos actions sont l'effet de notre caractère. Notre état moral, le développement de notre intelligence, sont les causes permanentes, intimes des actions corporelles et des mouvements de pensée, de sentiment et de volonté qui, dans leur multiplicité continue, manifestent seuls aux autres et à nous-mêmes l'*existence* de notre esprit, c'est-à-dire, en prenant le mot dans son vrai sens, qui constituent seuls toute cette existence. Notre esprit n'existe que dans ses actes, et notre caractère, nos convictions, nos facultés, sont la substance de ces actes. Eh bien, ce caractère, ces convictions et jusqu'à ces facultés, nous nous les sommes donnés à nous-mêmes, non pas absolument, non pas complètement, mais pourtant il est certain que jusqu'à un certain point nous nous les sommes donnés à nous-mêmes. Si vous êtes savant, c'est que vous avez étudié ; si vous êtes intelligent, c'est qu'en pensant vous avez appris à penser ; si vous êtes généreux, c'est que vous avez dompté votre égoïsme ; si nous sommes méchants, c'est que nous avons fait le mal. Nous sommes donc cause, non seulement de notre causalité, mais encore de sa loi ; c'est nous qui dé-

terminons la manière dont nous sommes causes, c'est nous qui déterminons notre substance et notre vie. En un mot, nous sommes libres. Esprit, volonté, liberté, c'est la même chose.

La notion que nous venons d'introduire n'est donc point chimérique, puisque l'expérience la confirme; nous voyons d'ailleurs clairement qu'elle est réclamée par notre dessein de réunir dans la conception même de l'être toutes les conditions de son existence. L'être existe; mais il n'existe pas seulement, il se fait exister; il est substance; il n'est pas simplement substance, mais il se fait substance, il est vivant, il est son propre but et se réalise selon la loi; plus encore, il se marque son but et se donne sa loi, il est esprit, il est libre. Voilà ce qu'il faut pour remplir le mot sonore de Spinosa: *causa sui*.

V. Il semble que nous ayons trouvé ce que nous cherchions. Cependant la question de la cause peut se produire une dernière fois. — L'Être est libre, disons-nous. On peut demander d'où vient la liberté de l'être; d'où vient la faculté qu'il possède de déterminer lui-même la manière dont il est cause? Il se peut qu'il l'ait reçue. Dans ce cas nous comprendrions qu'il ne la possédât que partiellement, d'une façon restreinte, comme nous la possédons, nous autres hommes; mais c'est là l'idée d'un être relatif, d'un être fini; ce n'est pas celle que nous cherchons. L'être qui existe par lui-même ne tient évi-

demment la liberté que de lui-même, c'est-à-dire, au sens positif, qu'il se la confère. Substance, il se donne l'existence : Vivant, il se donne la substance : Esprit, il se donne la vie : Absolu, il se donne la liberté. L'être absolu, cause de sa propre liberté, la possède pleinement, sans limitation, puisque nous ne trouvons rien dans son idée qui puisse la limiter. Il est ABSOLUE LIBERTÉ.

Il est absolue liberté : tel est le terme que nous nous proposions d'atteindre ! Nous y sommes arrivés en suivant une méthode légitime, car nous n'avons fait autre chose qu'appliquer le principe de causalité à la notion générale de l'être, jusqu'à complète pénétration. Il n'y a rien d'illusoire dans notre résultat, puisque les degrés de l'être que nous avons constatés comme autant de puissances progressives, se distinguent parfaitement les uns des autres et présentent chacun une idée nette et précise : La substance est cause de ses manifestations ; — la vie s'alimente elle-même en produisant les organes qui la réalisent selon une loi déterminée ; — l'esprit se donne des lois à lui-même et détermine sa propre production, son activité, sa vie.

Mais il y a cette contradiction dans l'esprit, que d'un côté il se détermine, tandis que de l'autre il est primitivement déterminé ; c'est-à-dire que l'esprit fini est à la fois esprit et nature, et non pas seulement esprit. La perfection de l'esprit serait d'être pur esprit, sans nature : l'esprit pur n'est que

ce qu'il se fait, c'est-à-dire qu'il est absolue liberté. Ici nous sommes arrêtés. Il est impossible de remonter au delà de la formule de la liberté absolue : JE SUIS CE QUE JE VEUX; cette formule est donc la bonne.

Nous devons définir Dieu : l'absolue liberté; parce que l'absolue liberté est la plus haute idée à laquelle nous soyons capables de nous élever; or il est évident que Dieu est la suprême grandeur ou, comme le disait la scolastique, l'être souverainement parfait, la réalité par excellence. Si nous pouvons imaginer ou concevoir quelque chose de plus grand et de plus excellent que notre idée de Dieu, nous n'avons pas compris Dieu; mais l'idée de liberté absolue est telle que nous sommes obligés de reconnaître en elle ce qu'il y a de plus grand, ce qu'il y a de plus excellent, malgré son inévitable obscurité, malgré son inévitable abstraction, malgré ce qu'elle a nécessairement de paradoxal et d'impossible.

Le possible, c'est ce que nous comprenons, ce que nous croyons embrasser par la pensée; or il répugnerait, on l'a fait sentir bien souvent, sans apercevoir peut-être toute la portée de cette réflexion, il répugnerait que notre pensée finie mesurât la réalité de l'infini. L'idée suprême ne doit donc pas, d'après les données premières du problème, être celle d'un être possible, mais celle d'un être supérieur au possible; c'est-à-dire une idée qui forme la limite immuable de nos conceptions, une

idée que nous atteignons, que nous venons toucher, pour ainsi dire, sans y pénétrer jamais, sans en faire jamais le tour. Il ne faut pas que nous en ayions l'intuition, il ne faut pas que nous puissions la comprendre, il suffit que la raison nous en démontre la vérité, la nécessité ; et c'est précisément le cas de la formule que nous avons donnée. Si haut que s'élève le vol de notre pensée, l'idée à laquelle nous nous élançons sera toujours dominée par celle-ci : JE SUIS CE QUE JE VEUX.

On peut rendre plus saisissable l'évidence sur laquelle nous nous fondons, en empruntant la forme consacrée de l'argument ontologique. Ce syllogisme concluait ainsi : « L'idée de Dieu est celle de l'être parfait ; or la perfection implique l'existence réelle : donc l'idée de Dieu implique l'existence réelle de son objet. » On a déjà dit que ce passage de l'idée à l'existence est vicieux, mais un défaut pareil ne saurait nous être reproché quand nous comparons les deux idées de perfection et de liberté : « L'idée de Dieu est celle de l'être parfait, dirons-nous ; mais un être parfait de sa nature le serait moins que celui qui se donnerait librement la même perfection ; l'idée d'un être parfait de sa nature est donc une idée abstraite et contradictoire ; l'être parfait *de sa nature* serait encore imparfait ; l'être parfait est celui qui se donne lui-même la perfection qu'il possède ; c'est-à-dire l'être absolument libre ; donc Dieu est absolument libre, ou plutôt il est absolue

liberté. » La liberté fait toute sa nature. S'il possédait naturellement d'autres attributs, il ne serait pas libre de les prendre ou de les quitter, sa liberté ne serait pas absolue.

Nous arrivons au même résultat en analysant l'idée d'activité. Quel est le plus réel, de l'actif ou du passif? Evidemment ce qui est actif est le plus réel : l'activité est le côté positif de l'être, et quand vous auriez retranché d'un être toute activité, soit sur lui-même, soit au dehors, quand il ne produirait absolument plus aucun effet, il serait comme s'il n'était pas, ou plutôt il ne serait pas; vous auriez détruit cet être. L'*être*, c'est l'activité; la passivité n'est que relative, l'être passif n'est que l'être pour un autre; mais, au fond et pour lui-même, tout être est actif. Etre, c'est faire quelque chose, et tous les êtres font quelque chose, c'est en cela que leur être consiste. A le bien prendre, activité et réalité sont des synonymes: plus il y a d'activité, plus il y a de réalité. — Mais si l'activité est la vraie réalité, il n'est pas moins évident que la véritable activité ne se trouve que dans la liberté. La pierre que je lance produit des effets par son choc; ce n'est pourtant pas la pierre qui est active, c'est la main qui la jette. Il n'y a d'activité véritable que l'activité spontanée. Ainsi l'activité spontanée, tel est le caractère essentiel de la réalité. Mais une activité spontanée et déterminée par une loi nécessaire n'est pas encore la véritable spontanéité, ni par con-

séquent la véritable activité; ce n'est pas la spontanéité parfaite, ce n'est donc pas la réalité parfaite. S'il y a plus d'activité, plus de spontanéité, plus d'être dans la plante qui pousse et qui fleurit d'elle-même que dans la pierre lancée par mon bras, il y en a plus dans l'homme qui réfléchit et délibère, qui fait ce qu'il veut parce qu'il le veut, qu'il n'y en a dans la plante qui, sans le savoir et sans le vouloir, obéit aux lois de son espèce. Si l'activité réelle d'un être est seulement celle qu'il s'imprime à lui-même, il est clair que l'activité que l'être s'imprimerait selon une loi qu'il se donnerait également lui-même, serait plus réelle que celle qu'il s'imprimerait selon une loi déterminée par sa nature, c'est-à-dire indépendamment de son fait. Mais l'être qui se donne à lui-même la loi de son activité, l'être qui décide lui-même comment il doit agir et ce qu'il veut être, est l'être absolument libre; l'être absolument libre est donc l'être actif par excellence, l'être absolument libre est l'être réel par excellence. L'absolue liberté est le trait caractéristique de la parfaite réalité. Nécessité, passivité, immobilité, négation, — réalité, activité, spontanéité, liberté: il est plus facile d'apercevoir les liens qui unissent entr'eux les termes de ces deux séries que de démontrer mathématiquement leur solidarité. Tous les chemins conduisent à la conception de la liberté pure, laquelle, tout en dépassant les prises de notre intelligence, s'impose néanmoins comme le terme de

toute spéculation. Une fois produite, on sent qu'il n'y a rien au-dessus d'elle, et c'est là notre argument décisif.

Cependant la doctrine que nous essayons de rajeunir étant contraire aux traditions de la théologie comme à celles du rationalisme, ne s'établira pas sans résistance. Il importe donc de lever, s'il est possible, tous les doutes, de prévenir toutes les difficultés et d'établir que notre résultat, tout insaisissable qu'il est, n'en doit pas moins être accepté sur l'autorité de la méthode et sur l'autorité de sa propre évidence.

Nous avons recherché la nature de l'absolu et voici la conclusion de notre analyse : l'absolu n'a point de nature; toute nature est *née*, dérivée, secondaire. La nature est ce qui est déterminé; le principe de toute détermination n'en comporte lui-même aucune. La conception où nous venons aboutir est en même temps la plus concrète des idées et l'idée du pur indéterminé. Ce résultat, à la fois très-positif et très-négatif, a quelque chose de surprenant. Il soulève d'abord une objection que j'essayerai de rendre sans l'émousser.

On me dira : « votre dialectique est illusoire, vous tournez dans un cercle, et, croyant démontrer, vous affirmez; ou plutôt vous niez gratuitement. La base de toute votre théorie, c'est que l'être ne peut avoir de qualités que celles qu'il a reçues. Vous n'admettez pas de nature primitive ou de nécessité sponta-

née, de nécessité identique à l'essence même de l'être et par conséquent identique à la liberté. Ainsi vous excluez arbitrairement une idée fort importante, qui sert de base aux systèmes les plus accrédités et qui a ses racines au plus profond de l'esprit humain; car enfin l'idée de la perfection ne saurait être purement négative; l'esprit absolu implique la raison absolue, qui ne se conçoit pas sans des lois. L'être parfait est l'être immuable, il est nécessairement ce qu'il est. Faut-il placer au sommet de tout la nécessité de la perfection ou la liberté de choix? On peut hésiter entre ces deux alternatives, mais tout au moins deviez-vous tenir compte de la première; elle est tout aussi légitime que l'autre, et se conçoit plus aisément. » — Je suis loin de méconnaître le poids de ces considérations. D'avance j'ai confessé que la Liberté et la Nécessité sont le dilemme suprême. D'avance j'ai dit que si je me prononçais pour la liberté divine, c'est essentiellement afin de rendre raison de la liberté humaine, dont la réalité se fonde, à mes yeux, sur l'autorité du devoir. Il y a entre la preuve métaphysique et la preuve morale une solidarité que je crois inutile de dissimuler; car il faut bien qu'une fois, au sommet, toutes les méthodes se rencontrent. Pour croire que la liberté humaine suppose la liberté divine, il faut considérer la liberté comme la perfection de l'âme humaine, et c'est sans doute parce que la liberté de l'esprit fini me paraît en

être la perfection que j'ai cherché la perfection absolue dans la pure essence de la liberté. Ainsi tout reposerait en définitive sur la preuve morale ou sur l'évidence morale. Mais si la volonté morale donne à la pensée son impulsion, celle-ci, mise une fois sur la voie, ne doit plus en appeler qu'à ses propres forces, afin d'apporter aux anticipations du cœur une confirmation sérieuse. Il faut donc chercher à répondre par la raison pure à l'objection qu'on vient de soulever. Eh bien! la difficulté n'est pas insoluble. La réponse se trouvera dans un examen scrupuleux des conditions du problème :

Il s'agit de concevoir l'être absolu, l'être qui réunit en lui-même toutes les conditions nécessaires pour exister. C'est le commencement de la science ; dès lors si la science est possible, l'idée de cet être doit apporter avec elle les preuves de sa vérité.

L'absolu n'est donc pas simplement un être qui puisse être conçu comme existant par lui-même. S'il suffisait de cela, il pourrait y avoir plusieurs conceptions différentes remplissant cette condition, et le choix entre elles serait arbitraire ou dicté par des raisons étrangères à l'intimité du sujet. Ainsi s'explique la diversité des systèmes : elle naît d'une imperfection de la méthode. L'idée de l'absolu est celle d'un être qui non-seulement peut être conçu comme existant par lui-même, mais encore et surtout qui ne peut pas être conçu autrement. L'idée de l'absolu est donc nécessairement telle que l'ex-

périence ne saurait nous fournir aucune analogie pour l'éclaircir ; elle est, de sa nature, paradoxale, insaisissable Mais la justesse de la règle que nous venons d'énoncer tout à l'heure ne peut pas être contestée. Et si, l'ayant acceptée, on consent à l'appliquer, si l'on cherche une forme qui ne convienne qu'à l'être absolu, on reconnaîtra que la pure liberté répond seule à cette exigence du problème. Nous concevons la substance infinie par l'analogie des substances finies, la vie universelle par celle des êtres organisés, l'esprit libre par le nôtre : en passant du fini à l'infini, du créé à l'incréé, ces idées ne changent pas essentiellement. Si l'on peut concevoir une nature, une loi quelconque comme primitive et absolue, on peut la concevoir également comme donnée et dérivée ; au contraire, compréhensible ou non, l'être qui n'est que liberté, l'être qui se donne à lui-même la liberté, ne peut être que l'absolu.

Que si donc le scepticisme a tort (et le scepticisme sur les vérités suprêmes implique, pensez-y bien, le scepticisme universel), si la raison peut arriver à la vérité sur le principe des choses, et si, après avoir découvert la vérité, elle peut acquérir la certitude de la posséder en effet, il faut chercher cette vérité dans notre formule : JE SUIS CE QUE JE VEUX. L'idée qu'elle exprime ne s'applique pas à l'absolu par extension ou par analogie ; elle n'a de sens que relativement à l'absolu.

SEIZIÈME LEÇON

III. *L'absolue liberté est incompréhensible.* Nous en constatons la place, nous n'en possédons pas l'idée, car nous n'avons pas d'intuition correspondante. Toute intuition est au fond intuition de nous-même. Les systèmes de philosophie sont d'autant plus clairs que leur idée fondamentale est plus intuitive. Le nôtre a son point de départ au delà de l'intuition.

IV. *La volonté est l'essence universelle.* Les différents ordres de l'être sont les degrés de la volonté. Exister, c'est être voulu. Etre substance, c'est vouloir; vivre, c'est se vouloir; être esprit, c'est produire sa propre volonté, vouloir son vouloir.

Dans notre dernier entretien, j'ai développé avec vous l'idée du principe de l'être et j'ai essayé d'établir *a priori*, par la pure pensée, que ce principe est l'absolue liberté, comme nous avions déjà dû le reconnaître au début de ce cours, en recherchant ce qui peut rendre raison de la liberté humaine.

Je rappelle les traits principaux de notre démonstration, en en modifiant un peu les termes, pour les présenter sous un nouvel aspect.

L'existence en général a nécessairement un principe. Que ce principe existe lui-même indépendamment des choses particulières ou qu'il existe seulement dans les choses particulières, dans le monde, peu importe à notre propos; mais ce qui est certain, c'est qu'il n'a pas la cause de son être hors de lui; sans cela il ne serait pas le principe. Il y a donc

un être cause de son propre être et de toute existence. L'idée de cet être doit devenir le principe de la science : de la possibilité de concevoir cette idée dépend la possibilité de la science, au sens plein et entier de ce mot, qui signifie connaître ce qui est tel qu'il est. Comprendre implique la certitude d'avoir compris. L'idée du principe de l'être doit donc être déterminée de telle sorte qu'elle ne puisse absolument s'appliquer qu'à lui, c'est-à-dire qu'il soit impossible à la pensée de remonter au delà.

La simple idée de substance ou de cause de l'existence ne satisfait pas à cette condition. L'activité qui produit l'existence pourrait avoir sa cause hors d'elle-même. Il faut qu'elle ait sa cause en elle-même, il faut qu'elle se produise elle-même comme activité, c'est-à-dire qu'elle soit une vie.

La vie n'est point encore assez, car la loi de la vie pourrait venir d'ailleurs; pour que l'idée même de cette vie implique en elle qu'il n'en est pas ainsi, il ne suffit pas qu'elle soit l'idée d'une vie, mais l'idée d'une vie qui se donne elle-même ses lois. Ceci n'est plus simplement la vie, c'est l'esprit, c'est la libre volonté.

Enfin l'être pourrait avoir reçu sa liberté; il ne faut pas se contenter de dire qu'étant l'être absolu et le principe, il ne l'a pas reçue; il faut que cette détermination soit positivement renfermée dans l'idée que nous nous en formons, sans quoi nous n'avons pas cette idée. L'idée de l'être absolu n'est donc

pas seulement celle d'un esprit libre, mais celle d'un être qui se fait libre, qui se pose lui-même comme libre et qui n'est absolument que ce qu'il se fait. Il est impossible de remonter davantage. La question constamment reproduite jusqu'ici n'aurait plus aucun sens si nous la posions au sujet de l'être libre parce qu'il le veut, et Celui que nous définissons ainsi sans le comprendre ne peut être que l'absolu et le premier.

Les trois premiers degrés de l'être répondent aux différents ordres de réalités finies : la nature inorganique, l'organisme, l'âme humaine. Le quatrième, l'absolu, échappe à toute analogie et surpasse notre intelligence, dont il semble forcer les ressorts ; mais il est naturel, il est convenable qu'il en aille ainsi : lorsqu'il s'agit de l'infini, tout ce que nous pouvons espérer, c'est de voir clairement la raison de notre ignorance. Cette raison ne se trouve point dans la nature de notre esprit, mais dans la nature de l'objet, qui se voile dans sa propre lumière. L'absolu est ce qu'il veut être. Lorsque nous savons ce qui le rend incompréhensible, nous l'avons compris.

Il faut donc l'avouer, toute notre dialectique ne nous donne aucune intuition de l'absolu. Une nécessité logique nous oblige à proclamer d'abord la réalité d'un principe qui possède l'être par lui-même, en suite que cet être des êtres est liberté absolue, sans que nous sachions en quoi cette liberté consiste. Certain qu'elle doit être, nous ignorons en-

core comment elle peut être; car nous ne comprenons réellement comme possibles que les choses dont nous avons l'intuition. Mais, encore une fois, nous n'avions aucune raison d'espérer l'intuition de l'absolu. Nul objet infini ne peut être saisi dans son infinité d'une manière intuitive. Le monde sensible est le seul champ de l'imagination comme de la perception; le moi dans la série de ses actes particuliers, dans son existence, est le seul objet de l'intuition proprement dite; et si nous apercevons son essence immuable, c'est toujours dans les actes particuliers qui la manifestent. Aussi, la lueur d'intuition qui semblait nous accompagner dans la discussion de cette matière ne vient-elle pas de l'absolu en tant qu'absolu, mais de l'absolu se manifestant en nous. Plus simplement, pour ne pas anticiper, ni prêter aux malentendus, nous dirons qu'*elle* vient de nous.

Nous avons l'intuition de nous-mêmes, et cette intuition nous sert à pénétrer la nature intime de l'être dans notre degré. Nous percevons dans notre esprit ce qu'il y a de commun à tous les esprits, mais l'intuition ne monte pas plus haut et ne descend pas plus bas. Ainsi, des quatre degrés de l'être que la logique nous a permis de distinguer, nous n'en comprenons qu'un seul: le troisième, et cela fort incomplètement. Notre esprit est activité, c'est une activité complexe et réfléchie; par cette réflexion, qu'on nomme la conscience, nous ramenons

à l'unité la pluralité des fonctions. Nous avons le sentiment de ce qu'est un tel esprit, quoiqu'il soit malaisé d'en parler comme il faut. Mais l'activité simple, monotone, sans réflexion de la simple substance, nous n'en avons point d'intuition, sinon peut-être une très-faible, due à ce que dans certains cas nous pouvons observer en nous-même quelque chose qui lui ressemble.

Par l'effet d'une illusion naturelle, les efforts que nous coûte l'idée de la substance la font paraître très-profonde, très-admirable et très-parfaite. On s'explique par une telle illusion comment de grands philosophes ont cru posséder l'idée de l'absolu dans la définition de la substance, sans s'apercevoir qu'ils mettaient ainsi l'absolu beaucoup au-dessous de notre propre nature, telle qu'elle se manifeste à la conscience.

Les systèmes du panthéisme moderne occupent les degrés intermédiaires entre notre catégorie de la substance et notre catégorie de l'esprit. Ils se groupent autour de la notion de *but*. L'idée absolue que Hégel place au sommet de sa philosophie, ne diffère pas essentiellement du but, tel que nous l'avons défini. Au fond, le système de Hégel est plus clair, plus intuitif que ceux de ses devanciers, parce qu'il repose sur une conception plus voisine de celle que l'homme réalise et qu'il entend. Mais s'il est moins obscur que le spinosisme, par exemple, il n'est pas encore vraiment clair, attendu

qu'il se meut encore dans l'abstrait, et qui dit abstrait, dit irréalisable. Toutes les conditions de l'être ne sont pas encore réunies dans l'absolu de Hégel. Hégel ne s'est pas aperçu ou n'a pas voulu s'apercevoir qu'un but suppose une intelligence qui le conçoit et une volonté qui le pose. L'Idée, dont il fait son Dieu, produit incessamment les moyens, les milieux de sa propre réalisation ; elle vit dans la nature et s'accomplit dans l'histoire. — C'est bien, mais la pensée ne demande pas moins impérieusement à savoir ce qu'elle est en elle-même, avant la nature, avant l'histoire, c'est-à-dire indépendamment de la nature et de l'histoire. — A cette question Hégel n'a fait qu'un semblant de réponse. On ne saurait plus prendre à la lettre les passages où il identifie l'évolution dialectique des catégories à l'être de Dieu avant la création. Cette réalité indépendante des catégories est absolument incompréhensible. L'esprit du système n'était pas là. Les catégories sont des lois, ce sont les lois de l'intelligence et de l'univers tout ensemble, mais elles n'ont d'être que dans la nature et dans la pensée qui leur obéissent. L'Idée prise en elle-même n'est rien. — Et si l'on n'accepte pas cette solution, qui n'est qu'une défaite, un refus d'entrer en matière et de chercher la raison des lois ; si l'on persiste à poser la grande question du Pourquoi ? si l'on veut absolument que l'Idée soit quelque chose, il ne reste qu'à dire avec nous, que l'Idée prise en elle-même, l'Idée *en soi* est une

véritable idée, c'est-à-dire le produit d'une intelligence réelle, l'acte d'un esprit qui la pense. Ainsi l'Esprit précéderait l'Idée, et le panthéisme se transformerait en théisme.

La philosophie devient beaucoup plus compréhensible, beaucoup plus intuitive, elle arrive à la lumière du jour lorsqu'on a poussé la conception de l'Etre jusqu'à pouvoir dire : L'Etre est esprit. Cela vient, je le répète, de ce que nous sommes nous-mêmes esprit. Cette philosophie n'est pas seulement plus claire, elle est plus vraie, elle est la vraie. Seulement il ne faut pas oublier qu'il y a deux sortes d'esprit : l'esprit fini et l'esprit infini, l'esprit créé et l'esprit incréé. Je veux dire qu'il y a entre l'esprit créé et l'esprit incréé une différence de degré et de qualité, une différence spécifique, dont il est essentiel de tenir compte, parce qu'elle transforme le fond même de nos conceptions.

Nous sommes esprit — nous sommes libres : ces deux propositions sont identiques ; il est impossible de concevoir un être libre qui ne soit pas un esprit, il est impossible de concevoir un esprit qui ne soit pas libre. L'esprit, en effet n'est autre chose qu'un être qui détermine lui-même son activité, l'activité produisant l'activité, la seconde puissance de l'activité, ou de la substance.

La pesanteur, la résistance des corps, l'électricité, le magnétisme, la chaleur, la lumière, sont de simples manifestations de la substance, ou de simples

énergies, des actes simples, déploiement d'une puissance simple.

L'irritabilité musculaire, que la physiologie rapproche de l'électricité, lui ressemble en ceci du moins qu'elle est du même degré, du même ordre; c'est aussi une simple énergie, un simple effet de la substance; elle se montre telle dans les convulsions. Mais dans le mouvement volontaire, cette force est déterminée, dirigée, réglée, possédée par une autre force que nous appelons l'esprit. L'esprit est donc une force qui agit sur des forces, une activité qui s'exerce sur d'autres activités comme sur une matière. L'analyse du mouvement volontaire en fournit la preuve. — Même redoublement dans la perception. La sensation est une production, une imagination, l'effet d'une activité spontanée, et ce que l'esprit perçoit, c'est proprement cette activité. Ainsi la vision est un acte de l'esprit auquel l'acte du nerf optique sert d'objet et de matière.

Voilà pour les rapports de l'âme et du corps, où les deux forces se distinguent assez facilement. Mais dans les phénomènes purement spirituels nous trouvons la même dualité ou plutôt la même réduplication. Nous ne pouvons en exprimer le caractère qu'en disant : l'esprit est la puissance de lui-même. Etre esprit consiste à se posséder soi-même. Tout acte réel de l'esprit ou de l'âme naît effectivement du concours de deux forces bien distinctes, quoique sans doute identiques dans leur principe, et dont

l'une se subordonne à l'autre. La première varie, la plus élevée est toujours la même : elle s'appelle la volonté. Ainsi comprendre n'est pas la même chose que vouloir comprendre ; mais il n'y a pas d'intelligence sans attention, c'est-à-dire sans une volonté qui dirige et possède l'intelligence. Je cherche et je trouve ; mais pendant quelque temps j'ai cherché sans trouver. Autre est l'activité qui cherche, autre celle qui fournit l'objet cherché. Pour s'en convaincre, il suffit de réfléchir au joyeux étonnement de la découverte, c'est la rencontre de deux amis, c'est un antagonisme intérieur qui se résout en harmonie. Encore un exemple : aimer c'est vouloir, et cependant nous n'aimons pas véritablement toutes les fois que nous voulons aimer. L'amour véritable est en nous l'harmonie d'une double volonté, ce que je veux vouloir, je le veux. Quand nous voulons aimer sans y parvenir, tout comme lorsque nous aimons malgré nous, nous voulons vouloir ce que nous ne réussissons point à vouloir ; dans l'un et l'autre cas la subordination tentée ne s'effectue pas, à cause de la résistance ou de la prépondérance du principe inférieur, qui est ici manifestement une volonté, lui aussi. En somme, nous ne faisons rien, nous ne sommes rien sans la volonté, et ce que nous faisons sans le vouloir, ce n'est pas nous qui le faisons. La volonté est donc le caractère éminent de l'esprit, la volonté est la puissance qui régit nos puissances diverses et dont ces puissances sont elles-mêmes

ou les états inférieurs ou les transformations [1]. C'est la volonté qui fait l'unité de notre être, c'est elle qui fait que nos facultés sont réellement les facultés du même être. Vient-elle à défaillir dans un esprit ; les facultés de cet esprit ne sont plus des facultés, des instruments qu'il emploie, mais des puissances indépendantes et hostiles, qui le dominent et qui le déchirent. Plus il y a de volonté dans un esprit, plus il est, et plus il est un.

Une puissance qui détermine l'activité, qui la suscite et qui l'engendre, s'appelle volonté ; or comme il est impossible de concevoir une volonté qui ne soit pas libre, du moins dans son principe, nous sommes contraints d'avouer à la fois que la volonté est la racine, l'unité, la substance de l'esprit, et que tout esprit est libre parce qu'il est esprit.

Nous savons tout cela, grâce à la connaissance que nous avons de nous-mêmes. Du moment où

[1] Cette dernière proposition, qui pourrait surprendre, est avancée comme un corollaire de toute la théorie, et comme un élément indispensable pour assurer à la notion de l'esprit l'unité dont elle a besoin. La psychologie empirique peut la suggérer dans certaines analyses particulières, elle ne pourrait ni l'établir ni l'infirmer dans sa généralité. L'observation mentale est un instrument précieux sans doute et indispensable, mais très-imparfait ; elle nous apprend sur le *moi* ce que l'observation sensible nous apprendrait de la nature, sans le secours des instruments et du calcul. La méthode expérimentale en général est impuissante à sortir du phénomène, et celui qui n'en reconnaît pas d'autre doit limiter la science au phénomène. Risquer un mot sur ce qu'il pourrait y avoir d'identique dans la force qui préside à des fonctions diverses, c'est sortir du phénomène (1865).

nous avons reconnu, sur la foi d'une démonstration méthodique, que l'être absolu doit être, comme nous, une activité source d'activité, un esprit, nous sommes autorisés à lui appliquer ces données de l'intuition. La notion intuitive de l'absolu ne peut être qu'anthropomorphique, du moins s'il s'agit de ce degré d'intuition que la seule intelligence peut obtenir ; mais cet anthropomorphisme inévitable est, jusqu'à un certain, légitime. Il est entièrement dans son droit vis-à-vis des principes panthéistes que nous avons trouvés sur notre chemin ; il les domine et, partant, les réfute. Au reste, on aurait mauvaise grâce à se montrer trop sévère envers l'anthropomorphisme, lorsque l'on croit avec le christianisme que l'homme est l'image de Dieu, ou lorsque, avec les rationalistes, on estime que l'homme peut connaître Dieu. « Tu es pareil à l'esprit que tu comprends ; *du gleichst dem Geist, den du begreifst,* » dit le spirituel compagnon du docteur Faust. Sa métaphysique est parfaitement correcte. La plus ancienne philosophie et la plus moderne enseignent également que l'intelligence repose sur l'identité de ce qui connaît et de ce qui est connu. — Sentence vraie, à peu près comme toutes les sentences, à condition de la bien entendre.

On arrive, disait l'École, à la conception de l'infini en affranchissant de leurs limites les qualités positives du fini. Eh bien, l'idée de l'esprit que nous obtenons en nous considérant nous-mêmes

est pleine de restrictions qui la contredisent, et qui ne sauraient se concilier avec le caractère de l'Être absolu. Nous produisons notre propre activité, nous faisons jaillir la source des actes qui composent notre existence, nous sommes cause de cette existence, nous sommes cause de ses causes et nous en déterminons la loi, c'est pourquoi nous sommes véritablement libres, de vrais esprits, des créateurs. En effet nous donnons naissance à nos sentiments, à nos passions, à nos convictions, et, féconds à leur tour, ces sentiments, ces passions, ces convictions produisent nos actes particuliers. — En doutez-vous? — Contestez donc que le choix volontaire de nos occupations et de nos études influe sur nos opinions et sur le développement de nos facultés, que notre conduite dépende de nos goûts, et nos goûts à leur tour de nos habitudes! La véritable création est la production de forces vivantes, nous sommes donc bien des créateurs.

Mais si l'on peut affirmer avec raison que nous produisons ces forces, on peut dire avec non moins de vérité que nous ne les produisons point, car nous en trouvons en nous les germes préexistants à toute action de notre part. Qu'est-ce qu'un germe? — Un être en puissance, une puissance. Nous nous faisons donc nous-mêmes ce que nous sommes, nous nous rendons nous-mêmes capables de produire ce que nous produisons, dans ce sens que par notre liberté nous accordons ou refusons, que nous mesurons,

en un mot l'essor, le développement, l'*existence* à ces puissances préexistantes et par là même inexpliquées. Nous laissons nos facultés en friche, dans le non-être, ou bien nous les déployons, nous les réalisons, nous leur donnons l'être. — Mais leur être dans le non-être, dans la puissance, nous ne la produisons pas nous-mêmes, il faut bien l'avouer, et notre liberté se trouve primitivement déterminée, limitée par le nombre et par la nature de ces puissances qui ne viennent pas de nous-mêmes. Ainsi nous sommes les auteurs de nous-mêmes dans un sens borné; nous sommes libres, sans être complètement libres. Tel est notre esprit; tel est le seul esprit dont nous ayons l'intuition. Une philosophie qui prétend à l'intuition de son premier principe ne peut guère s'élever au-dessus de cette catégorie. La dernière philosophie de Schelling s'est arrêtée à ce degré. Sous des formes abstraites, c'est un véritable anthropomorphisme spéculatif.

L'esprit fini tel qu'il est connu par l'expérience, l'esprit absolu tel que le conçoit toute philosophie anthropomorphique, se rend donc lui-même créateur d'une manière déterminée par sa nature préexistante; la liberté créatrice rentre elle-même dans cette nature. Nous pouvons avoir l'intuition de cet esprit-là, parce que nous sommes esprit dans ce sens-là. Mais l'esprit conçu de cette manière ne renferme pas toutes les conditions requises pour qu'il soit par lui-même; du moins n'est-il pas tellement

défini qu'il ne puisse être que par lui-même ; seul critère de nos résultats. La nécessité logique, disons mieux, la fidélité à la raison nous pousse donc au delà de cette idée, dussions-nous abandonner l'intuition. Nous ne marchons plus, nous nageons, nous nageons dans la nuit, mais le courant nous guide et nous amènera.

Du moment où l'on parle d'une nature préexistante, de puissances préexistantes, de facultés créatrices préexistantes et même d'une liberté préexistante, nous devons nous demander d'où viennent ces puissances, d'où vient cette liberté? Et si l'on a le droit de décliner la réponse en disant : elles sont; c'est un fait ; il faut bien commencer par un commencement, il faut bien reconnaître un premier être, une première réalité déterminée qui n'a point de cause, alors tout le mal que nous nous sommes donné était bien inutile. Pourquoi chercher la cause des existences particulières et l'unité du multiple? Les choses sont, et voilà tout. Pourquoi la matière ne serait-elle pas l'absolu? Pourquoi ne sommes-nous pas matérialistes ou fétichistes? Pourquoi remontons-nous à ce principe d'activité que nous appelons substance? Pourquoi passons-nous de la substance, qui est l'activité naturellement fixée, déterminée de fait, à la vie, qui est l'activité déterminée par sa fin et se produisant elle-même en vue de cette fin? pourquoi du but se réalisant dans la vie tel qu'il est donné, à l'esprit qui pose librement des buts?

Du moment où la fatigue est une raison de s'arrêter, il ne faut pas se mettre en route. Répétons-le, cette grande loi de l'esprit qui nous fait chercher la cause des choses ne sera satisfaite que par la conception d'une réalité dont il soit impossible de demander la cause. L'Être absolu est celui qui ne peut être qu'absolu. Il se donne à lui-même sa nature, ses puissances et sa liberté. Il n'est pas esprit, il se fait esprit. Sa volonté n'est pas, comme la nôtre, un élément de sa nature, qui se meut dans des conditions qu'elle n'a point tracées. Ce n'est pas *une* volonté, c'est *la* volonté, la volonté pure, inconditionnelle, qui se donne à elle-même ses conditions. Ici nous perdons pied, oui ! l'intuition nous abandonne, et si, pour savoir, il faut l'intuition, comme je l'accorde, nous ne savons pas ce qu'est la pure volonté; mais ce que nous savons, c'est qu'il n'est pas raisonnable de prétendre atteindre à l'intuition de l'absolu. Si nous trouvons Dieu par l'intuition, ce n'est pas Dieu comme absolu, mais Dieu révélé, Dieu tel qu'il veut se révéler à nous. Pour le moment, nous renonçons donc à l'intuition, et c'est les yeux bandés, sans le comprendre, parce qu'il le faut, que sur la foi de la logique nous prononçons : l'être existant de lui-même est pure volonté.

Nous sommes arrivés à ce résultat en partant de la notion abstraite de l'être en général, telle qu'elle se trouve chez tout le monde; nous avons nommé les degrés de l'être à mesure que nous les rencon-

trions, conduits par la nécessité de la pensée, qui nous oblige à chercher la cause de tout ce qui est susceptible d'en avoir une. Nous n'avons prononcé le mot de volonté qu'assez tard, alors seulement que l'idée qu'il exprime était venue d'elle-même prendre sa place dans notre esprit.

La conclusion de ce travail analytique sur la plus universelle des idées a nécessairement une portée universelle. Elle éclaire d'un jour nouveau tout le chemin que nous avons parcouru.

Si l'essence de l'Être existant par lui-même est libre volonté, il est manifeste que la volonté est le principe de tout être, la substance des substances et l'essence universelle. Ainsi tout être est volonté dans son essence; les degrés de l'être sont les degrés de la volonté. Être c'est vouloir son existence, laquelle consiste donc à être voulu: telle est la substance — vivre, c'est se vouloir, vouloir sa substance — être libre, c'est vouloir sa propre vie, se faire vouloir. Ces définitions étranges paraîtraient bientôt naturelles, évidentes même, si l'on consentait à considérer un moment les choses non du dehors, mais du dedans, telles qu'on peut supposer qu'elles sont en elles-mêmes.

Il serait ridicule de prétendre que les mots : « cette pierre existe, » soient synonymes de ceux-ci : « Cette pierre est voulue. » Ce serait ridicule parce que ce n'est pas vrai. Mais dans le discours ordinaire, que signifie donc : cette pierre existe ?

— Cela signifie : cette pierre frappe mes sens, c'est-à-dire, en dernière analyse : je suis modifié de telle ou telle façon. C'est un jugement dont, au point de vue de la raison, le sujet véritable est moi, non la pierre. Mais pour la pierre elle-même, que signifie l'affirmation qu'elle existe, sinon qu'elle est produite, qu'elle est posée? et si l'on veut donner à ces mots un sens intelligible, il faut bien ajouter : telle qu'elle est voulue? Repousser cette proposition, c'est confesser que l'affirmation de l'existence est une affirmation vide relativement à son objet; c'est ouvrir la porte à l'idéalisme d'un côté, de l'autre à la négation de la science.

Exister est donc être voulu, et produire l'existence, être cause de l'existence, c'est vouloir.

Ici encore il faut s'entendre : il est clair que les causes sensibles ne sont pas des volontés. La chaleur et l'humidité ne font pas pousser les plantes par le fait de leur volonté. Mais les causes sensibles ne sont pas des causes pour la raison; les causes sensibles ne sont que des effets intermédiaires entre l'effet dont on s'occupe et l'action de la vraie cause. Une cause véritable l'est en elle-même, par sa nature, et non par accident; c'est donc une force réelle, qui produit certains effets par une action ou par un mouvement dont le principe est en elle-même : définition qui revient entièrement à celle de la substance. Il s'agit donc de savoir ce que c'est que produire un effet de soi-même, en se plaçant au point

de vue de la force ou du sujet qui le produit. — Nous répondons : c'est vouloir. Ou la force veut son effet, ou bien elle ne le produit pas d'elle-même.

Maintenant notre analyse doit faire un nouveau pas : Vouloir suppose toujours la possibilité métaphsiyque de ne pas vouloir, mais non la possibilité de fait. En fait, ce vouloir qui constitue la substance peut être un vouloir nécessaire, c'est-à-dire un vouloir déterminé, un vouloir fixé, un vouloir voulu. Il est voulu tel qu'il est, ou tel qu'il veut, et par conséquent il ne peut pas vouloir autrement.

L'expérience de la vie nous offre des exemples très-propres à faire entendre comment une activité libre à son origine peut devenir nécessaire. Ainsi les habitudes et les passions. Nos passions sont des directions déterminées de la volonté, des volontés roidies, solidifiées, s'il est permis d'employer ce langage ; elles produisent des effets qui ont toujours le même caractère : arrivées à un certain degré, elles deviennent des puissances fatales comme les forces de la nature ; ce sont des volontés qui, par le fait, ne peuvent pas vouloir autrement qu'elles ne veulent. Soustraites à l'empire de la liberté, elles finissent également par se dérober au regard de la conscience, qui les pénétrait dans le principe. En devenant invariables, elles deviennent opaques ; l'un des changements est inséparable de l'autre, parce que nous n'avons conscience que de ce qui varie. Mais les passions qui nous offrent de tels traits

n'ont pas leur origine en elle-mêmes; primitivement elles procèdent de notre liberté, qui s'est d'abord portée dans la direction où elles nous entraînent; elles sont une transformation, une aliénation de notre liberté. Et pourtant la liberté ne se perd pas tout entière dans les passions; elle se maintient avec plus ou moins de succès dans sa fluidité vis-à-vis de ces volontés fixées, auxquelles elle a donné naissance. C'est avec ce qui nous reste de liberté que nous combattons ces passions, dont l'origine est ailleurs, mais dont notre volonté forme la substance. Ainsi, même au sein d'une individualité finie, le multiple sort de l'unité; l'inconscient du conscient; la nature, de l'esprit; la nécessité de la liberté. Les volontés particulières se séparent de leur tige; elles acquièrent une sorte d'individualité distincte, et l'âme devient le théâtre d'une lutte qui finit, quand la passion se change en folie, par déchirer la conscience et briser la personnalité. La passion, force fatale et aveugle, est donc un vouloir issu de la liberté, que la liberté possédait dans l'origine et qu'elle ne possède plus. C'est une volonté sortie d'elle-même et qui ne peut plus y rentrer.

L'observation de ces faits ouvre quelque jour sur deux grands problèmes : celui de savoir ce que sont dans leur principe les forces de la nature, et celui de la pluralité des êtres en général. Mais l'abus de l'analogie aurait ici de grands dangers. Pour y parer, il faut observer que, dans l'être fini, dans l'es-

prit créé, les développements dont nous parlons ici sont irréguliers, maladifs, précisément parce qu'il est créé, constitué dans son unité par un acte supérieur à lui, tandis que l'absolu se donne son unité à lui-même, et ne saurait la compromettre en distinguant de lui les degrés inférieurs de l'être.

Nous pouvons donc concevoir la simple substance comme une volonté particulière, primitivement déterminée dans sa direction par l'esprit, mais qui, séparée de sa source, a perdu toute liberté par le fait même de son émancipation. L'esprit, en revanche, est la volonté concentrée sur elle-même, se réalisant sans cesser d'être puissance, parce qu'elle se réalise dans les volontés multiples qu'elle relie et qu'elle possède. Ces volontés multiples, déterminées et néanmoins déterminables, distinctes, mais non séparées de l'unité du moi, sont les facultés, les puissances de l'esprit. La réduplication par laquelle l'unité permanente se distingue de ses actes et de ses états successifs, s'appelle l'intelligence ou la conscience. Toute intelligence est conscience, et toute conscience, réflexion. Ainsi l'esprit est intelligence parce qu'il est libre, c'est-à-dire parce qu'il se possède lui-même. Ce n'est que dans ce degré supérieur que la volonté mérite proprement son nom, parce qu'alors seulement elle devient pénétrable à la conscience, qu'elle produit. Si nous avons désigné les simples forces par le même terme, c'est pour marquer l'identité de leur origine et de leur

essence. Où les espèces sont des degrés, la meilleure donne son nom au genre.

La volonté spirituelle, la volonté vraie est donc celle qui produit et possède la volonté ; mais l'esprit fini est à son tour produit et pénétré par une volonté suprême, dont il doit être la matière, comme l'organisme vivant lui sert de matière à lui-même. C'est l'Être absolu, qui comprend en lui tout être et toutes les puissances de l'être.

Tout se résout donc en volonté. C'est la gloire de Schelling d'avoir proclamé cette vérité féconde. Il a concilié par là les prétentions du réalisme et de l'idéalisme ; il a jeté les bases du spiritualisme véritable, dont l'idéalisme n'a que l'apparence.

Incontestablement il y a quelque chose de vrai dans l'identité de la pensée et de l'être, qu'on a souvent proclamée. Le fait d'une connaissance quelconque implique nécessairement une telle identité, sauf à savoir comment il faut l'entendre. Mais on ne concilie jamais les deux termes d'une opposition sans subordonner plus ou moins l'un à l'autre. Ainsi fait l'idéalisme : pour lui, l'élément principal est la pensée ; le réel est à ses yeux une forme de l'idéal ; le fond des choses est pensée. Cette opinion ne saurait être vraie, car il est impossible que la pensée soit quelque chose par elle-même. La conscience, la réflexion, la pensée sont nécessairement quelque chose de dérivé, d'accessoire, un accident de l'être ou sa forme, non pas le fond. En effet, toute

idée est l'idée de quelque chose ; il y a dans la pensée un dualisme inévitable : la pensée et son objet. Dans la conscience du moi, nous apercevons manifestement l'identité de la pensée et de l'objet ; aussi devons-nous ramener toute connaissance à la conscience du moi. Suivant la théorie de la connaissance, tout ce que nous appelons des réalités sont des modifications du moi pensé, comme toutes les idées sont des modifications du moi pensant. Mais l'identité du moi n'efface pas la distinction. Le moi qui pense n'est pas le moi pensé, et le plus intime, le plus profond des deux n'est évidemment pas le premier, c'est le second, car la réflexion n'épuise jamais la richesse de l'être. Nous ne nous connaissons nous-mêmes que superficiellement et très-mal.

Maintenant, si l'on appelle *intelligence* le moi qui pense ou le côté du moi qui pense, comment nommerons-nous la face réfléchie, le moi pensé ? C'est la conscience elle-même qui nous commande de l'appeler *volonté*. Nous sentir vivre, c'est nous sentir vouloir. Et la logique est ici d'accord avec l'expérience. L'acte primitif par lequel l'être se pose lui-même ne peut pas être une réflexion, c'est nécessairement une énergie pure et directe, un vouloir. Descartes en avait le sentiment lorsqu'il faisait de l'affirmation et de la négation des actes de la volonté. Cette théorie psychologique ne peut pas être approuvée sans restriction, mais, comme la plupart des théories incomplètes du cartésianisme, elle part

d'une idée juste et profonde : l'affirmation constante et fondamentale, l'affirmation par excellence, qui constitue le moi, est la volonté. Ainsi l'intelligence est la forme du moi, dont la pure énergie de la volonté est le fond. — Dès lors, s'il est vrai que les principes de la science doivent être puisés dans la conscience du moi, ce qui est un lieu commun de philosophie, il faut dire aussi que la volonté est le fond de l'être en général.

Tout être est volonté dans son essence. La substance de l'univers est la volonté divine qui l'institue. L'univers est d'essence divine, mais il n'est pas Dieu, et nous sommes à mille lieues d'un panthéisme de la volonté. Il ne saurait être question de panthéisme à propos d'un système dont la liberté humaine forme le point de départ et qui a pour centre la liberté divine. La volonté qui sert de base à l'univers est non seulement distincte de Dieu, mais séparée. Comment une volonté peut-elle se séparer de son sujet? — Ceci, c'est le mystère de la Création. Dans le désordre et dans l'ordre, dans le relatif et dans l'absolu, créer, c'est donner une existence indépendante à ce qui n'en avait pas auparavant. Créer c'est tirer de soi-même ; l'étymologie et l'usage s'accordent à fixer le sens de ce mot. Ainsi l'artiste crée son poème, la forme du moins. Dieu crée au sens absolu : forme et matière de l'Univers, il tire tout de lui-même, parce qu'il est l'infini de l'être et de la puissance. Mais créer ne signifie pas

faire de rien des substances, des principes d'être nouveaux. La langue ne se prête pas à formuler une conception sans analogie et sans racine. Contester que l'unité de principe implique l'unité d'essence, commander à la pensée d'affirmer simultanément que la créature a une substance, un fond qui la fait exister, que ce fond de l'être créé n'est que par l'acte de la volonté divine, et que cependant il n'a lui-même en aucun sens son propre fond dans la volonté divine; exiger que l'être créé soit un être véritable, absolument séparé de l'être infini, sans toutefois en restreindre aucunement l'infinité: exiger cela de la pensée, ce serait la charger bénévolement de contradictions gratuites; ce serait empêcher métaphysique et théologie de conclure jamais, par amour pour la formule scolastique d'un mystère que Jean-Jaques et l'Université ont conservé dans leur dogmatique. La liberté de Dieu passe notre entendement, et nous sommes autorisés par la méthode à affirmer quelquefois ce que nous ne comprenons pas; mais non pas à l'affirmer sans motif intelligible; or entre ces deux propositions: la créature n'est que par la volonté divine — la volonté divine est l'essence de la créature, il est impossible à mon esprit d'apercevoir la plus légère différence. Nier la dernière, c'est interdire à la pensée la suprême unité dont elle a soif. Le panthéisme n'est puissant que contre les doctrines vis-à-vis desquelles il est dans son droit.

DIX-SEPTIÈME LEÇON

V. *L'essence de l'absolu est insondable.* Il est ce qu'il veut. La question de son essence *a priori* est épuisée par l'idée d'absolue liberté.

VI. Cependant *les attributs métaphysiques de Dieu, tels que la toute présence, la toute science, la toute puissance, sont tous compris dans l'idée d'absolue liberté, et ne reçoivent qu'en elle leur véritable caractère. Il en est de même des attributs moraux considérés comme appartenant à l'essence divine.*

VII *Chaque acte de volonté de l'être absolument libre doit être conçu comme infini, et comme constituant par lui-même un absolu.* Preuve : Toutes les limites qu'on pourrait supposer à un tel acte étant comprises et voulues avec lui, tomberaient dans l'acte lui-même.

VIII. *La question de savoir si l'absolu se manifeste effectivement ne peut être résolue que par l'expérience.* On ne saurait passer, par la logique seule, de l'idée d'absolue liberté à celle d'une manifestation quelconque. La liberté est incalculable.

Nos recherches nous ont conduits à un résultat que l'on ne saurait trop méditer. Nous avons trouvé que l'Être est au fond volonté, et que la perfection de l'Être est la perfection de la volonté, la liberté absolue.

Cette idée paraît d'abord tout à fait négative. Nous ne savons pas ce que c'est que l'absolue liberté, non-seulement parce que nous ne sommes pas faits de manière à en obtenir l'intuition, mais plutôt parce que l'absolue liberté exclut toute intuition. Elle est ce qu'elle veut, elle n'est que ce qu'elle veut; il est impossible à quelque intelligence que ce soit d'en savoir davantage *a priori*. Dire que l'Être absolu est pure liberté, c'est à la fois indiquer son essence et marquer l'impossibilité de la connaître.

A vrai dire, la liberté est la négation de toute essence. Nous ne pouvons donc pas apprendre ce qu'est l'absolu en lui-même, indépendamment des déterminations qu'il se donne ; nous ne pouvons pas l'apprendre, dis-je, parce que dès l'entrée nous le savons : l'absolu est ce qu'il veut être, voilà tout ; il n'y a plus rien à demander, plus rien à chercher lorsqu'on sait tout. L'absolu est liberté, il est ce qu'il se fait, il n'est rien que ce qu'il se fait. Proprement la notion de l'absolu n'est pas une idée, ce n'est pas une connaissance, c'est une limite, l'extrême limite de nos pensées. Nous allons jusqu'à la liberté absolue, nous pouvons l'atteindre, non l'embrasser.

Si l'on peut dire avec raison que la liberté est tout ce qu'il y a de plus négatif et de plus indéterminé, puisque c'est la négation de toute détermination ; si ce point de vue domine même absolument la science, dont il fixe la valeur, comme nous l'expliquerons, il n'est pas moins vrai que la liberté se présente également comme la conception la plus déterminée, la plus positive et la plus concrète, dans ce sens que toutes les déterminations positives viennent s'y résoudre lorsqu'on les élève à l'absolu. Examinons-la sous cet angle, essayons d'ouvrir cette idée de la liberté absolue et de mettre au jour quelques-unes des richesses qu'elle renferme.

Nous sommes arrivés à la liberté par la méthode *a priori*, en partant de l'idée d'être ; mais, à

le bien prendre, l'idée d'être elle-même n'est pas *a priori*. L'*a priori* entre comme un élément dans toutes nos idées quelconques, mais il n'y a point d'idées purement *a priori*; c'est l'expérience qui nous fournit primitivement l'idée de l'être et celle de tous ses attributs. L'expérience nous donne les attributs de l'être limités par leur contraire. Il appartient à la raison de les dégager de cette limite pour les concevoir dans leur infinité, c'est-à-dire dans leur vérité. Ainsi notre première idée de la liberté vient de la connaissance que nous avons de nous-même. La raison nous obligeant à concevoir l'Être existant de lui-même comme libre, nous lui appliquons l'idée de notre liberté; mais nous savons que notre liberté est bornée, tandis que la sienne ne l'est pas; nous l'appelons donc liberté absolue, et par ce mot nous nous imposons la tâche d'affranchir l'idée de liberté des restrictions sous lesquelles nous la possédons d'abord, afin de comprendre véritablement ce que c'est que la liberté absolue.

Les formes de l'existence finie, le temps et l'espace, sont les limites immuables, et pourtant élastiques, de notre liberté. Nous ne sommes qu'en un lieu à la fois; pour accomplir les desseins que nous formons, il faudrait en occuper plusieurs; or l'impossibilité de l'exécution empêche jusqu'à un certain point le vouloir lui-même; on ne veut pas ce qu'on sait être absolument impossible. Le présent

s'envole incessamment, le présent n'est rien, et le présent seul est à nous. Nous ne pouvons rien changer au passé; nous ne pouvons rien faire dans l'avenir; la vie nous est mesurée goutte à goutte. Quand nous avons acquis la prudence de l'âge mûr, nous avons perdu l'énergie de la jeunesse et la grâce de l'adolescence. Nous ne sommes jamais simultanément, une bonne fois, tout ce que nous sommes.

Cependant l'esprit, libre par son essence, se fatigue à reculer les limites de l'espace et du temps; il les recule imperceptiblement, mais il ne peut s'en affranchir. Il lutte contre l'espace idéalement par la vue, par l'imagination, par le calcul; réellement par la vitesse, c'est-à-dire par le temps. Il lutte contre le temps par la mémoire et par la prévision. Si le fond de l'être est volonté, le fond de l'intelligence est mémoire.

Tout acte de la pensée est une synthèse, et la synthèse fondamentale, qui se retrouve dans toutes les autres et qui les rend possibles, c'est l'acte élémentaire de mémoire, synthèse immédiate du temps. Maintenir dans le présent l'instant écoulé, saisir déjà comme présent celui qui n'est point encore, telle est la première affaire de l'esprit. Si nous n'avions pas cette faculté, si tout ce qui est passé dans le sens abstrait du mot passé, était passé véritablement, passé pour l'âme; si l'avenir, lui aussi, ne cédait une parcelle au présent, notre vie n'aurait aucune largeur, aucune profondeur, aucun contenu. Heu-

reusement il n'en est pas ainsi. Vous connaissez ces cercles lumineux que les enfants tracent dans l'air en faisant mouvoir rapidement un charbon allumé. L'impression reçue par chaque point de la rétine met plus de temps à s'effacer que le charbon à parcourir le cercle entier dans l'espace ; ainsi le charbon, quoiqu'il n'occupe qu'une place à la fois, produit cependant une impression simultanée sur plusieurs points de la rétine, et nous laisse l'image d'une ligne continue. Quelque chose de pareil se passe dans tous les actes de la vie spirituelle. L'âme arrive ainsi à posséder plusieurs choses à la fois : le successif devient simultané ; l'instant n'est plus un point, mais une sphère où il y a place pour quelque chose ; le présent n'est pas une abstraction, il est réel, et c'est l'esprit qui le crée. Dans chacun des instants successifs de la vie réelle, une succession est ramenée à la simultanéité, comme la mélodie consiste dans la succession des diverses notes, dont chacune est déterminée par la durée particulière de ses vibrations. Il y a succession dans les éléments simultanés de la succession perçue. L'instant abstrait est un atome, c'est-à-dire rien ; l'instant réel, une molécule, c'est-à-dire un infini. C'est la tâche, c'est l'essence de l'esprit de vaincre le temps, si je ne craignais votre gravité, je dirais de tuer le temps. Et si l'esprit n'y réussissait pas jusqu'à un certain point, il ne serait pas esprit, il ne serait pas libre, car il ne ferait rien et ne serait rien.

Mais l'esprit que nous connaissons n'est pas l'esprit véritable, dans la plénitude de sa réalité, c'est-à-dire de sa liberté. Rien ne s'effacerait dans une mémoire sans oubli, dans une mémoire qui serait *la* mémoire. L'esprit prévoit: pour l'esprit conforme à son idéal, la prévision serait sans erreur et sans borne. Pour un tel esprit il n'y aurait pas de succession, dans ce sens du moins que la succession ne lui causerait aucune perte. Tout serait le présent pour lui, parce que tout lui serait présent. C'est ainsi qu'il manifesterait sa liberté vis-à-vis du temps comme vis-à-vis de l'espace.

L'idée d'absolue liberté conduit plus loin encore, plus loin que notre intelligence ne saurait aller. L'absolue liberté ne triomphe pas du temps et de l'espace; car le temps et l'espace, conditions métaphysiques de l'existence finie, trame et chaîne du monde où nous vivons, ne sont ni son milieu, ni son point de départ. L'absolue liberté ne les trouve pas devant elle; le temps et l'espace n'existent pas indépendamment de Dieu; ils sont parce que Dieu les veut, tels qu'il les veut, autant qu'il les veut; il en dispose absolument, il les produit et les mesure, mais il n'est point limité par eux.

Liberté, parfaite liberté vis-à-vis du temps et de l'espace, telle est l'idée positive de la toute-présence. Dieu est présent par la pensée et par la volonté qui forme son être; il est présent partout, mais non partout au même titre, il est présent où il veut, et il se

retire d'où il veut. Ce qu'il y a de plus grand, ce n'est pas l'illimité qui est nécessairement illimité, c'est Celui qui, naturellement sans limites, est capable toutefois de s'imposer des limites à lui-même, c'est la puissance égale du fini et de l'infini. Il est infini s'il le veut, et fini s'il le veut; c'est alors peut-être que l'infini véritable éclatera plus magnifique.

Ces considérations nous ouvrent des jours sur la création, laquelle implique la réalité distincte de la créature, c'est-à-dire quelque chose que Dieu ne soit pas. Nous apercevons déjà le moyen d'expliquer la liberté humaine et de la concilier soit avec la toute-puissance, soit avec la toute-science de Dieu; mais il ne faut pas nous hâter de courir aux explications, nous risquerions d'en compromettre l'exactitude.

Il n'est pas besoin d'un nouveau travail d'analyse pour faire voir que la liberté implique l'intelligence. Une liberté sans intelligence est impossible; elle se confondrait avec le hasard, qui n'est pas une forme de la causalité, mais sa négation: or c'est bien l'idée de la liberté que nous avons obtenue. Une puissance qui déterminerait elle-même sans conscience la loi suivant laquelle elle se réalise ! Il n'y a là que des mots contradictoires. Non l'être libre se rend compte de ce qu'il veut; l'être libre est intelligent; il est inutile d'insister sur ce point; il importe plutôt d'établir nettement, s'il se peut, en quoi consiste la perfection de l'intelligence, que la théologie désigne sous le nom de toute-science.

L'idée de l'absolu appliquée aux rapports de ces deux grands adversaires, le temps et la pensée, semble nous conduire d'abord à la complète simultanéité. L'idéal et le réel se confondent comme la sphère et le point, comme le *maximum* et le *minimum :* tous les rayons de l'être se réunissent en un seul foyer; le passé et l'avenir ne se distinguent pas, car tout est présent à l'œil divin, tout est absolument concentré dans cette unité idéale de toutes choses, et cette unité idéale des choses est leur véritable réalité. La succession n'est donc qu'une apparence, tout est simultanément réel, et si tout est simultanément réel, il faut ajouter : tout est nécessaire ; car il n'y a pas de différence appréciable entre ces deux idées, ou du moins elles conduisent aux mêmes représentations. La toute-science, prise abstraitement, nous ramène donc au spinosisme, et par le spinosisme à la négation du changement, à la complète immobilité. Ces conséquences s'imposent à la pensée et l'accablent.

Il n'y a qu'un moyen de leur échapper : c'est de ne pas isoler l'idée d'intelligence, mais de la mettre à sa place dans l'ensemble, de l'envisager comme un corollaire, disons mieux, comme un aspect de la liberté. De cette manière, sans doute, nous n'arriverons pas à résoudre *a priori* les questions suprêmes, mais du moins nous laisserons le champ libre aux solutions, et nous ne nous créerons pas d'avance un obstacle insurmontable à l'intelligence de l'uni-

vers. Nous pourrons admettre des distinctions dans la science divine; nous comprendrons qu'elle devienne prescience, s'il plaît à Dieu d'entrer en rapport avec la succession, qu'il établit; nous comprendrons même que cette prescience puisse ne pas s'étendre à tout, s'il plaît à Dieu, pour l'accomplissement de quelque dessein, de ménager une sphère où son regard ne plonge pas. Il n'est pas plus difficile d'admettre quelque chose que Dieu ne sache pas que d'admettre quelque chose qu'il ne fasse pas; car s'il pénètre tout par son intelligence, il doit également tout pénétrer par sa force et par sa volonté. Naturellement, il en serait bien ainsi; mais Dieu est surnaturel, et ce serait le borner que l'obliger d'être sans bornes. En un mot, si la liberté et la nécessité sont la grande antithèse, dont il est impossible de neutraliser les termes, par sa propre dignité, la liberté domine et l'emporte. La toute-puissance, la toute-science semblent conduire directement à la nécessité; mais elles se retrouvent dans la liberté sous une forme inattendue et supérieure à toutes les prévisions. La toute-puissance de Dieu n'est pas sa causalité exclusive, la toute-science n'implique pas la réalité actuelle de tout et l'immobilité, la toute-puissance, la toute-science ne sont que la liberté elle-même.

La toute-science est donc la parfaite intelligence de ce que l'absolu veut être et de ce qu'il veut produire, dans les conditions posées par cette volonté.

Le réel et le possible ne sont point nécessaires pour elle, mais elle conçoit le réel comme réel et le possible comme possible. L'infinité des possibilités diverses qui se présentent à la pensée de Dieu et qui n'attendent que son vouloir pour être, ne s'excluent point les unes les autres. Le choix, forme nécessaire de notre liberté, n'est donc pas la forme nécessaire de la liberté absolue; Dieu choisit peut-être, mais s'il choisit, c'est qu'il le veut. Dieu n'est jamais dans l'alternative de faire ceci ou cela, il peut toujours, à son gré, faire tous les deux. Pour nous, à la rigueur, nous ne pouvons faire qu'une chose à la fois, et si nous nous proposons simultanément plusieurs buts, l'un nous fait négliger les autres ou nous n'en atteignons aucun. Il n'en va pas ainsi de Dieu : pour lui la réalisation d'un dessein ne saurait être un obstacle à la réalisation d'un autre; car tout est possible, même les contraires, à l'absolue liberté.

Les contraires ! il semble que ce soit la barrière immuable qui nous oblige à rétrograder, en abandonnant l'idée que nous avons poursuivie jusqu'ici. La liberté ne peut pas aller jusqu'à faire qu'une chose soit et ne soit pas en même temps ; elle est donc assujettie à une loi, saveir à la loi de la raison. Il y a ici une objection en apparence insurmontable ; mais ce n'est qu'une apparence : une réflexion attentive la dissipera. La liberté absolue n'est pas soumise à la raison, elle est le principe de la raison. Dieu est l'auteur de notre raison ;

c'est nous, et non pas lui, qui sommes soumis à l'empire de la raison. Nous-mêmes, si nous ne pouvons pas nous soustraire à ses lois, nous pouvons les assouplir et les étendre tellement qu'elles n'apportent aucune restriction réelle à la manière dont nous concevons l'absolu. C'est ainsi qu'il faut en user pour leur être fidèle.

Nous n'entendons pas sans doute que Dieu veuille et ne veuille pas la même chose par le même acte et sous le même point de vue. Une telle volonté se neutraliserait et se détruirait elle-même. Lorsque nous reconnaissons que Dieu a voulu quelque chose, nous avons donc le droit d'affirmer comme vrai tout ce qui est compris dans l'idée de cette volonté. Nous pouvons constater par la pure analyse, par la nécessité de la pensée, ce qu'un tel acte renferme, et admettre sur la foi de cette nécessité ce que l'analyse nous fait découvrir en lui. Il y a donc toujours une nécessité, mais une nécessité qui procède de la liberté et qui en relève. Cette nécessité n'est que la réalité, le sérieux de notre affirmation. C'est la nécessité *pour nous* de penser ce que nous pensons; ce n'est point une nécessité pour Dieu, ce n'est point une loi imposée à Dieu. En effet, si nous ne concevons pas la coëxistence des contraires dans l'abstrait, nous la concevons fort bien dans le concret, tellement que le concret n'existe que par les contraires. On accorde donc que Dieu peut vouloir les contraires lorsqu'on lui attribue l'origine des réalités concrètes.

Il est important de ne pas confondre la contradiction dans les propositions avec la contradiction dans les choses. Dans le langage, dans l'abstraction, la contradiction est inadmissible, car les deux termes contradictoires s'annulent réciproquement. Mais dans le réel, rien n'empêche que les contraires ne se développent, soit dans des sujets différents, soit dans le même sujet. Ainsi la beauté exclut la laideur dans la pensée, et il est impossible que le beau soit laid ; mais il n'est pas impossible que le même être soit à la fois beau et laid, beau à certains égards, par certains traits, laid par d'autres. Dans le fini, les contraires ne s'excluent point les uns les autres, ils s'appellent. Le fini n'est fini que par la présence des contraires, par le mélange de l'être et du non-être, du *même* et de l'*autre,* comme dit Platon. Le fini est une moyenne proportionnelle entre l'être et le néant. Il est, si vous le comparez au néant ; il n'est pas, si vous le mettez en regard de l'être. La contradiction logique n'implique donc pas impossibilité réelle, car tout ce que nous connaissons repose sur la contradiction logique. Le monde est et n'est pas. Il n'est pas au même titre que Celui qui est. Il n'est pas, car il change. La vérité générale que je rappelle est susceptible d'un développement infini ; on peut dire de toutes les qualités des êtres multiples qu'elles sont et ne sont pas ; elles sont, mais limitées par leur contraire. Ainsi les contraires se limitent sans s'exclure au sein du fini, et par cette limi-

tation, le constituent. La jeunesse est le contraire de la vieillesse, le sourire est le contraire des pleurs; cependant l'*homme* unit en lui le jeune homme et le vieillard, et il y a des pleurs dans tous nos sourires. Un caractère n'est vraiment individuel que par la combinaison de qualités qui logiquement s'excluent. Dans l'être fini, le temps et l'espace forment le milieu qui permet la réalisation des contraires. La vie est une succession d'états opposés, dont le germe, placé en nous dès l'origine, forme la substance de notre être. Les contraires s'excluent en acte, non pas en puissance; la vie est le passage continu de la puissance à l'acte. L'invincible répugnance de la pensée à concevoir l'existence de la contradiction est confondue incessamment par la vie.

Voilà ce que l'expérience nous enseigne au sujet des êtres particuliers, et nous concevons qu'il en soit ainsi, parce qu'ils sont des êtres particuliers, fixés, déterminés, voulus d'une certaine manière. Mais si les contraires se limitent réciproquement et se manifestent successivement dans les êtres finis, si la mesure de cette limitation réciproque et la loi de cette manifestation successive constituent la nature particulière de chacun d'eux, il en est autrement de l'Être universel, source de toute nature et lui-même sans nature. En lui, par lui, les contraires peuvent exister simultanément sans se limiter, sans se heurter; il y a place! L'idée de la liberté nous

conduirait à cette proposition lors même que nous ne l'entendrions point; or il n'est pas absolument impossible de l'entendre.

Dire que l'absolu peut réaliser les contraires, c'est lui rapporter le concret, le fini, objet de notre expérience. Dire qu'il peut les réaliser d'une manière absolue, c'est simplement reconnaître dans sa liberté la possibilité de plusieurs vouloirs distincts; puisque des volontés qui se limiteraient les unes les autres ne formeraient en réalité qu'une seule volonté. Ceci est une vérité de pure analyse, que l'esprit aperçoit immédiatement dans l'idée de l'absolu. Ce que Dieu veut, il le veut pleinement et sans restriction, dans ce sens que les restrictions dont son vouloir pourrait être accompagné feraient partie elles-mêmes de ce vouloir; elles tomberaient dans l'acte de volonté lui-même et non pas hors de lui.

La volonté de l'absolu ne rencontre aucune limite dans la nature des choses; elle est donc par elle-même sans restriction et sans limites; et comme la liberté implique la possibilité de plusieurs volontés, ou plutôt d'un nombre infini de volontés distinctes, nous devons dire que chaque volonté de l'absolu est elle-même absolue et constitue, dans un sens nouveau, un absolu. Ceci est de la plus haute importance. En effet, l'analyse même de la volonté absolue implique l'immuable nécessité des lois naturelles, qu'on essaie de lui opposer. Le progrès ne consiste pas à passer du théisme à l'athéisme, mais tout

simplement à s'élever de la volonté finie à la volonté infinie. Le temps et l'espace, les rapports, les moyens requis pour atteindre le but, sont compris dans le vouloir qui le pose. La pluralité, la succession, même infinie, qu'un tel but peut embrasser, sont renfermées dans l'unité simultanée de ce vouloir. Dieu a tout vu, il a tout prévu; sans cela il n'aurait pas tout voulu.

Une détermination de notre volonté amène aussi une infinité de conséquences, mais nous ne voulons pas, nous, toutes ces conséquences, et nous ne saurions les prévoir, parce que, agissant dans un milieu qui ne dépend pas de nous, nos actes ne sont pas la cause unique de leurs soi-disant effets, mais seulement une cause qui concourt avec plusieurs autres. Ainsi nous ne possédons plus notre volonté une fois qu'elle est déployée. Il n'en est pas de même de l'absolu : il se possède absolument et possède tout en lui-même; sa volonté est une cause pleine et entière, ainsi toutes les conséquences de sa volonté sont voulues dans un seul et même acte. La simplicité et la pluralité infinies se recouvrent et se pénètrent dans l'unité concrète d'une volonté absolue. Un tel acte forme donc un tout, un univers, une éternité; c'est la pensée et la substance d'un univers, c'est la loi d'une éternité.

Remarquez-le bien, ces développements n'ont pas pour tendance d'assujettir la liberté à telle ou telle forme. Nous ne prétendons point enlever à Dieu la

faculté de se restreindre, de vouloir conditionnellement et pour un temps. Mais ce n'est pas à une volonté pareille qu'on arrive d'abord en partant de la liberté absolue ; on arrive d'abord au vouloir absolu, éternel, embrassant dans son unité toutes les conditions de sa réalisation infinie. Il ne faut, pour s'élever à cette notion, que prendre le mot vouloir dans la plénitude de son sens, en le dégageant des restrictions qui l'accompagnent en nous. Si nous concevons en Dieu une volonté conditionnelle, nous la trouverons comprise dans un acte absolu de volonté.

Il serait aisé de pousser plus loin ces réflexions, mais difficile de les conduire avec l'ordre et la méthode qui leur donneraient seuls un caractère scientifique, difficile surtout de tempérer la fatiguante sublimité du sujet. Je complète mes conclusions en les résumant.

La liberté étant le véritable inconditionnel, son idée contient ce que les modernes ont cherché sous le nom d'absolu, et les scolastiques sous le nom de Dieu. Les attributs métaphysiques de Dieu, l'unité, la simplicité, l'infinité, la toute-présence, la toute-puissance, se ramènent tous à la liberté, où ils viennent pour ainsi dire se dissoudre. Il en est de même des attributs moraux, autant du moins qu'il est permis de les considérer comme désignant la nature de l'Être, son essence, et non la forme qu'il revêt par sa libre action.

Nous l'avons vu de la sagesse; on l'établirait également de la bonté : les qualités de l'être n'existent pas indépendamment de Dieu ; ainsi la différence du bien ou du mal n'est pas antérieure à lui, et ne forme pas une condition dans laquelle son activité se déploie ; mais elle naît du fait de Dieu, et doit trouver en Dieu son explication. Dieu n'est donc pas obligé par sa bonté à faire le bien, mais ce qu'il fait est le bien par cela même qu'il le fait, et sa bonté essentielle n'est autre chose que sa liberté. C'était l'opinion de Descartes, que Leibnitz contredit sans la réfuter [1].

Une telle analyse semble faire perdre aux attributs divins toute signification positive. — Je l'accorde ; il faut qu'il en soit ainsi ; rien n'est positif que le fait. D'autre part cette négativité elle-même donne aux attributs de l'Être une force imprévue et souveraine. Au-dessus de toute infinité naturelle, nous voyons planer la liberté. N'est point infini qui

[1] L'autorité du contradicteur diminue lorsqu'on a vu combien l'existence actuelle de Dieu est inutile à son système, incompatible avec la conséquence de son système. et combien lui-même était près de s'en rendre compte (p. 153 et suiv.). Néanmoins, protestants et catholiques se le disputaient bruyamment, il y a quelques années, et sa Théodicée reste le bréviaire des fidèles théistes. Les saints ont leur fortune. N'a-t-on pas quelques raisons de soupçonner que le patron de Paris, suzerain des rois français, dont le nom sonnait si bien dans les batailles de France, se rattachait au paganisme néoplatonicien ? Au reste, si l'histoire pèse le contradicteur, une logique élémentaire juge la contradiction. Mettre la loi au-dessus de Dieu, c'est destituer Dieu et déifier la loi (1865).

l'est nécessairement; mais Celui qui peut à son gré se poser comme fini ou comme infini, celui-là seul possède l'infinité véritable. Toute la science *a priori* se résume dans le mot liberté.

L'Être libre ne réalise pas des possibilités préexistantes, mais il crée le possible comme le réel. Il n'est point obligé de choisir entre ces possibles ceux qu'il préfère réaliser, car il peut, s'il lui plaît, les réaliser tous, comme il peut n'en réaliser aucun. On ne saurait déterminer *a priori* s'il agit ou s'il n'agit pas, s'il agit d'une seule manière ou de plusieurs; mais il peut agir de plusieurs, il peut avoir plusieurs volontés distinctes, opposées même, sans que ces volontés se restreignent, sans que ces volontés le déchirent. Chacune d'elles peut occuper une immensité, une éternité.

Les limitations d'un vouloir divin tombent dans ce vouloir lui-même, ainsi nous pouvons dire que les volontés de l'absolu sont absolues. Nous distinguons donc l'absolu dans son essence ou dans sa puissance de l'absolu en acte, de l'absolu existant. Nous appelons le premier négatif, parce qu'il est la négation de toute nature; c'est l'abîme insondable de la pure liberté. L'absolu positif est un fait, une volonté immuable, éternelle et parfaite, embrassant dans un seul acte tout ce qui est et sera; c'est à cet absolu positif que convient proprement le nom de Dieu. Ce qu'il est, l'expérience seule peut nous l'apprendre.

L'idée d'un acte absolu de volonté est pour nous d'un intérêt décisif. Elle prépare l'intelligence du monde; elle fait droit à un besoin de la pensée que nous avons refoulé trop longtemps peut-être, le besoin de la nécessité. Il y a aussi quelque chose en nous qui, sous les noms d'Ordre, de Raison, de Destin, de Nature ou de Providence, nous parle de nécessité. C'est l'intelligence, qui ne renonce pas à chercher les effets dans les causes; c'est l'expérience, qui nous enseigne l'immutabilité des lois de l'univers; c'est peut-être un instinct plus profond. Je reconnais tout cela; mais il me semble que la voix qui nous parle de nécessité nous dit, quand on l'écoute bien, de remonter plus haut encore. Il y a une nécessité des choses, mais une nécessité voulue; il y a d'immuables statuts, mais ils ont été posés. Toute nécessité s'explique, toute nécessité est dérivée, toute nécessité est un fait. Le sentiment intime semble témoigner en faveur de cette manière de voir. Nous l'avons appuyée, dans les leçons précédentes, par une considération assez forte : c'est qu'il est toujours possible à la pensée de supposer quelque chose au-dessus de la nécessité, tandis qu'il est impossible de supposer quoi que ce soit au-dessus de la liberté; mais enfin cet argument ne tranche pas tout. Un argument logique n'établit rien à lui seul. Sans nier la dialectique, qui est un fait, sans établir entre le fond de la pensée et sa forme une séparation insoutenable, je ne reconnais pas à

la déduction *a priori* la même valeur qu'à l'accord de la raison et de l'expérience. Je ne suis pas assez inconséquent pour vouloir que le système d'après lequel il n'y a nulle part de nécessité absolue, se fonde lui-même sur une nécessité absolue. D'entrée, je l'ai fait reposer sur l'obligation morale, c'est-à-dire sur une libre adhésion. Ma principale raison est toujours celle-ci : Il faut admettre la liberté absolue pour comprendre la réalité de la nôtre ; il faut croire à la nôtre pour croire au devoir, ce qui est un devoir. Mais je sens que la nécessité peut élever des prétentions légitimes au point de vue de l'intelligence. Je lui fais sa part en ce moment.

Les systèmes de nécessité expliquent la liberté comme une pure apparence, et renversent ainsi l'ordre moral. Le système de la liberté doit aussi expliquer l'apparence de la nécessité; il peut le faire sans courir des dangers aussi graves : la nécessité c'est, comme nous venons de le voir, le caractère absolu de la volonté divine. Nous dirons bientôt son nom auguste et doux.

MÉTAPHYSIQUE PROGRESSIVE

DIX-HUITIÈME LEÇON

IX. *Le Monde (la totalité des existences finies que nous connaissons par expérience) ne peut être considéré que comme l'effet d'une seule et même volonté, soit comme une seule et même manifestation de l'absolu.* — Cette proposition explique la théorie de la connaissance, qui repose sur l'identité du réel et de l'idéal. La pensée et son objet se correspondent, parce qu'ils expriment un seul et même acte.

X. *L'univers est la sphère où l'absolue liberté se manifeste comme telle.* Remarque : Cette définition du monde nous conduit à la définition de Dieu, c'est-à-dire de l'absolu dans son rapport avec le monde. *Dieu est l'Être absolument libre, faisant acte d'absolue liberté.*

XI. *L'univers est le produit d'une création.* Le mot *création* désigne une production par laquelle rien n'est changé dans le producteur.

XII. *La création a un motif.*

XIII. *Le motif de la création réside dans la créature.*

XIV. *L'amour est le motif de la création.*

XV. *La créature a son but en elle-même.*

XVI. *La créature est libre.*

L'absolue liberté impliquant la parfaite intelligence, il est évident que tous les éléments qui, dans une sphère quelconque, se trouvent enchaînés entre eux par des rapports quelconques, toutes les choses qui influent en quelque manière les unes sur les autres, sont comprises dans une seule et même volonté de l'absolu; car un terme étant lié aux autres dans une parfaite intelligence comme dans la réalité, vouloir l'un c'est vouloir les autres.

Eh bien, l'univers, l'ensemble des objets de notre expérience et de notre pensée présente ce caractère de solidarité. Tous les éléments de cette pluralité infinie soutiennent entre eux des rapports plus ou moins étroits.

Et d'abord tout se ressemble. Tout est compris dans le temps et dans l'espace, tout est soumis aux mêmes lois. La même arithmétique, la même mécanique, la même logique ont régné de tout temps et s'appliquent à toutes les régions de l'étendue. *Deus omnia fecit numero, pondere et mensurâ.* L'identité de ces lois primordiales, ou des lois métaphysiques, comme on les appelle, est si évidente qu'il semble y avoir une certaine affectation à la relever. Cela s'entend de soi-même, dira-t-on. — Je l'accorde ; mais pourquoi ? Parce que ces lois de l'univers sont aussi les lois de notre intelligence, qui en fait partie. Dire que notre intelligence fait partie de l'univers, c'est employer une expression bien faible, bien gauche, mais pourtant juste. Les lois objectives de l'univers sont donc les lois subjectives de notre intelligence ; nous ne pouvons en douter sans mettre en question toute vérité. Cette réflexion nous fait comprendre pourquoi il nous est impossible d'admettre ou même de supposer une dérogation à ces lois objectives. Partout le carré de l'hypothénuse sera égal aux carrés des deux autres côtés du triangle rectangle. Partout les prémisses d'un syllogisme étant données, la conclusion en sortira.

L'universalité de l'empire des lois métaphysiques est quelque chose que nous supposons nécessairement *a priori* ou, comme je le disais tout à l'heure, quelque chose qui s'entend de soi-même. L'expérience n'a pas cessé de confirmer cette supposition. Mais rien ne nous autorise à conclure de cette nécessité pour nous à une nécessité absolue, alors même que nous ne pouvons imaginer d'aucune façon comment d'autres lois seraient possibles. Tout ce qu'une saine critique nous permet d'affirmer, c'est leur universalité de fait.

Toutes choses se ressemblent donc, toutes choses sont identiques à leur base, l'intelligence et le monde obéissent aux mêmes lois.

Ce n'est pas tout : les choses de ce monde influent toutes les unes sur les autres ; elles soutiennent les unes avec les autres des rapports de causalité. Nous ne connaissons que la plus faible partie de ces rapports ; mais ils s'étendent à tout, la raison nous oblige de l'affirmer. Les mers, les montagnes, la distance du pôle, font les climats et les mœurs des hommes ; les hommes, à leur tour, diguent les mers, percent les montagnes et changent les climats. Ils détruisent les races des animaux et des végétaux pour leur en substituer d'autres. En un mot, l'homme agit sur la nature, comme la nature agit sur l'homme. L'influence de la nature sur l'humanité n'est pas bornée à notre globe ; elle n'a pas de limites matérielles. Notre vie de chaque instant,

toute l'histoire de notre race, sont réglées par le mouvement de la terre, qui obéit à l'attraction du soleil, déterminé lui-même dans sa marche et dans tout son être par les astres ignorés, compagnons de son existence. Les rayons de l'étoile la plus lointaine, éteinte peut-être depuis des milliers d'années, éclairent le chemin du voyageur et portent dans son âme de douces ou de graves pensées.

Dans tout ceci, je le soupçonne, vous ne verrez que des lieux communs pour éclaircir un autre lieu commun. Il est constant que le monde matériel, intellectuel et moral forme un tout par les rapports de chaque être particulier avec tous les autres. L'univers entier est donc compris dans l'unité rigoureuse d'un seul acte : l'univers, c'est-à-dire tout ce que nous savons et saurons jamais, car ce que nous saurons est nécessairement en rapport avec ce que nous savons et ce que nous sommes : tout ce que nous savons, tout ce que nous pouvons penser, tout cela n'est que dans cet acte et par cet acte. L'univers est cet acte : une volonté de l'absolu éternelle, immuable, absolue — car c'est *une* volonté.

Ceci nous fait comprendre, je l'ai déjà dit, la nécessité des choses et le caractère particulier qu'un examen attentif de nous-même nous fait trouver à cette nécessité. Les choses prises en détail sont nécessaires dans ce sens que le changement d'une seule les altérerait toutes. Mais le tout est-il nécessaire? — Il est possible d'en douter, et le doute est

déjà une réponse ! — L'univers ne serait donc qu'un seul fait, le fait où tout est compris, le fait qui résume la science, dont l'absolue liberté n'est proprement que la limite. Le besoin d'unité, qui fait l'essence de notre raison, trouve dans cette idée une satisfaction positive que l'idée transcendante de la liberté ne lui donnait pas encore.

L'absolue liberté n'est que l'unité en soi, pour ne pas dire l'égale puissance de l'unité et de la multiplicité; en réalité nous ne savons pas ce qu'elle est, quoique nous soyons obligés de l'affirmer. Mais l'acte absolu qui pose le monde est l'unité du monde, l'unité réelle des choses; cet acte est Dieu dans le monde, c'est le Dieu du monde. La philosophie veut un principe des choses inhérent aux choses elles-mêmes, un principe immanent, comme on dit aujourd'hui : elle a parfaitement raison; mais l'immanence véritable n'exclut point la transcendance, au contraire ces deux idées s'appellent l'une l'autre et se complètent.

Le principe mobile, transcendant, supérieur au monde et par conséquent à la pensée, dont il forme la limite, c'est l'absolu en essence ou en puissance; mais le principe fixe, immanent, immuable, nécessaire, c'est le Dieu réel, tel qu'il est en fait pour nous, c'est notre Dieu, ou plus simplement c'est Dieu; car Dieu n'est pas une substance, une chose infinie, Dieu est un fait. De la nue jaillit un éclair, un éclair éternel. L'Absolu est la nue, Dieu est l'é-

clair, source de toute lumière. Cette lumière nous servira de flambeau dans la route qu'il nous reste à parcourir.

La doctrine de l'absolue liberté n'a guères dans notre système qu'une portée négative et critique; ce que nous cherchons, c'est l'intelligence de l'univers, c'est-à-dire l'unité de l'univers ou, d'après les explications qui précèdent, l'unité de la volonté absolue qui pose l'univers. Notre objet dernier n'est donc pas Dieu dans le mystère de son essence; notre véritable objet, c'est nous-mêmes et Dieu tel qu'il veut se manifester à nous, Dieu tel qu'il s'est révélé à nous et en nous.

Le principe absolu étant libre volonté, il peut à son gré vouloir ou ne pas vouloir, créer ou ne pas créer. Il est impossible d'annoncer *a priori* s'il créera ou s'il ne créera pas. Mais il a créé, il a voulu, c'est un fait; nous chercherons donc l'unité, le sens de cette création que nous connaissons en fait, en mettant à profit dans ce but et les lumières de l'expérience et l'idée de la liberté absolue dont nous sommes en possession.

L'absolu étant liberté, nous ne pouvons déduire aucune connaissance *a priori* relative à l'existence réelle, car tout ce qui existe n'existe que par son fait, parce qu'il le veut. Le monde dont nous cherchons l'explication n'est point nécessaire, ses lois universelles ne le sont pas davantage. Tout est en lui contingent, l'essence et l'existence; cela résulte

évidemment de l'absolue liberté. Le monde pourrait donc ne pas être; en fait, nous savons qu'il est, nous en sommes assurés par notre propre existence, par l'expérience en général, qui se résume dans la conscience que nous avons de nous-mêmes. Toute perception se résout en conscience; le monde, c'est nous-mêmes et l'ensemble de nos perceptions. Mais que celles-ci soient interprétées dans le sens de l'idéalisme, ou que la nécessité pratique d'agir justifiant, s'il en est besoin, une conviction irrésistible, nous autorise à reconnaître la réalité des objets extérieurs, peu importe au but que nous poursuivons; l'idéalisme lui-même ne nous arrêterait pas. Nous sommes, nous le savons, et nous savons également que nous ne sommes point l'absolu, puisque tout en nous est limité. Il faut donc bien chercher ailleurs, dans l'absolu le principe de notre être, et comme, d'après ce qui précède, rien ne saurait être que par le fait de la volonté absolue, l'homme est un produit de cette volonté, dont il manifeste l'essence.

C'est donc l'expérience, l'expérience seule qui nous apprend que le monde existe; mais nous en connaissons *a priori* la nature, dans sa plus grande généralité du moins; nous savons que le monde est une volonté de l'absolu.

Nous demandons maintenant, et c'est ici que commence la science proprement dite, nous demandons en quoi consiste cette volonté.

Voici ma réponse : La liberté est une puissance

qui se traduit par un acte. Les volontés de l'absolu sont ses manifestations, les formes de son existence. Il peut, à son gré, se déployer ou s'envelopper d'un mystère insondable, rester puissance ou exister. Il revêt les formes qu'il lui plaît; à son gré il se dévoile ou se déguise, car il est ce qu'il veut. Eh bien! dans le monde que nous connaissons en fait, dans l'acte qui crée et conserve le monde, il veut être ce qu'il est. Nous définissons exactement le monde où nous sommes en disant : « le monde est la sphère dans laquelle l'absolue liberté se manifeste comme telle. » Cette assertion, qui semble arriver un peu brusquement, ne dépasse pas notre droit. La définition du monde que je propose est contenue dans ce qui la précède. Comment en effet avons-nous été conduits à l'idée de la liberté absolue? C'est en cherchant à concevoir un principe qui ne puisse être que le premier, un être qui soit évidemment sa propre cause, c'est en combinant les notions d'être et de cause, plus généralement c'est en suivant méthodiquement les données primitives de notre intelligence. Nous croyons à la liberté du principe premier, parce que nous croyons à notre intelligence. Mais en partant d'un principe libre, sous quel jour nous apparaît notre intelligence? Evidemment elle se présente à nous comme un effet de ce principe. Elle est ce que Dieu a voulu qu'elle fût; ses lois sont des lois qu'elle a reçues pour arriver à des résultats que Dieu a prévus. Au point de vue de la li-

berté divine, les lois de notre pensée sont une révélation. En un mot, si Dieu ne manifestait pas sa liberté dans le monde, on ne pourrait pas trouver sa liberté dans notre raison, qui appartient à ce monde et qui en est la lumière ; or nous l'y avons trouvée.

L'absolue liberté fait donc acte d'absolue liberté, et le produit de cet acte est l'univers. Tout ce que nous connaissons n'est et ne peut être qu'un seul et même acte, nous l'avons vu; tous les êtres qui exercent quelque influence sur les autres ont été voulus ensemble et les uns pour les autres, car le créateur est un esprit infini. L'univers n'est pas tout entier raison, mais il ne s'explique que dans la raison. Pour déplacer notre terre du vrai centre, il faut plus qu'un Copernic, il faudrait constater l'existence d'êtres spirituels supérieurs à l'humanité. Le foyer des mondes est le cœur de l'homme, où Dieu parle. Nous exprimons l'unité immuable de l'univers en le définissant : la sphère où l'absolue liberté se manifeste comme liberté absolue.

Par ce mouvement de la pensée nous entrons dans un ordre entièrement nouveau. Nous passons de la science négative du possible à la science positive du fait ; il ne sera plus question désormais de l'absolu dans son essence, mais de nous, et de l'absolu tel qu'il est relativement à nous. C'est ici proprement que nous aurions pour la première fois le droit de prononcer le nom de Dieu ; car Dieu n'est

pas l'absolu considéré en lui-même, Dieu est l'absolu dans son rapport avec le monde, tel qu'il veut être réellement vis-à-vis du monde. Notre idée se détermine et par conséquent se limite en quelque sorte; mais cette limitation n'est point un abaissement; au contraire, on pourrait presque l'appeler un progrès. L'absolu, c'est la pure liberté, c'est-à-dire la pure puissance, la perfection de la puissance — Dieu est la liberté se voulant elle-même, l'absolu se posant comme absolu. Ainsi nous quittons la métaphysique pour la théologie.

Notre métaphysique ne se compose que d'un seul travail: l'analyse de l'idée de l'être. Nous nous sommes demandé: comment faut-il déterminer l'être pour en concevoir la possibilité? et nous sommes arrivés à ce résultat: l'être est volonté, le principe de l'être est la puissance infinie de la volonté, la liberté pure. Il n'est pas possible que la nécessité de la pensée nous conduise plus loin; car cette nécessité de la pensée ne saurait être que l'expression d'une nécessité des choses, laquelle, si nous avons bien raisonné, n'existe pas. Nous avons pu dire *a priori* que si l'absolu veut, cette volonté est absolue, parce que cela est encore compris dans l'idée de la liberté parfaite. Mais cette liberté sort-elle effectivement de l'état de puissance et se traduit-elle en acte? L'absolu veut-il quelque chose, veut-il être quelque chose? Cela, nous ne saurions le conclure *a priori;* nous ne pouvons l'apprendre

que de l'expérience, et cette intervention de l'expérience est l'origine d'un nouvel enchaînement de pensées, d'une science nouvelle.

Eh bien, l'expérience nous enseigne : Dieu a voulu, le monde existe, nous existons. Qu'a voulu Dieu? Que veut-il? — Il veut être Dieu, tel est le mystère de la création! Vouloir être Dieu, c'est vouloir le monde. L'absolue liberté veut se réaliser comme absolue liberté : elle produit un monde dans lequel elle se manifeste comme telle, elle crée une intelligence capable par son développement de la concevoir comme telle. Une seule réflexion, fondée sur l'expérience, nous donne à la fois l'idée du monde et l'idée de Dieu : les deux termes de la science positive jaillissent à la fois de l'insondable unité. Dieu est l'absolue liberté se voulant comme telle — le monde est la sphère où Dieu manifeste sa divinité. Il nous faut donc entreprendre une seconde analyse. Ici encore notre tâche consistera dans le développement d'une définition : nous avons trouvé l'absolue liberté contenue dans l'idée de l'Être en soi ou du possible ; — il s'agit d'indiquer maintenant ce qui est impliqué dans l'idée du réel, c'est-à-dire de l'absolue liberté se manifestant comme absolue liberté.

Et d'abord, cette idée est celle d'un acte, d'un acte absolu, d'un acte éternel.

Cet acte est une création : par lui rien n'est changé dans l'Être absolu, puisqu'il s'y manifeste tel qu'il est ; or le mot *création* exprime précisément

l'idée d'une production qui n'apporte aucun changement à la condition de l'auteur.

La création est un vouloir libre et, par suite, un vouloir plein d'intelligence. Toute volonté intelligente et libre suppose un motif. Une volonté sans motif serait aveugle et se confondrait avec la fatalité. Peu importe que l'on considère ce qui existe comme résultant d'une fatalité absolue ou d'une volonté purement arbitraire; ces deux points de vue contradictoires en apparence ne se distinguent en réalité que par une circonstance indifférente. Dans le premier cas, on suppose que ce qui existe en fait ne peut absolument pas être autrement qu'il n'est; dans le second, on suppose que ce qui existe pourrait être également bien de toute autre manière. Mais ces deux extrêmes se ressemblent en ceci, qu'ils n'expliquent réellement rien ni l'un ni l'autre. On peut les affirmer, on ne les comprend pas, et ils ne donnent aucune satisfaction à la pensée. La liberté agissant sans motif ne s'appelle plus la liberté, mais le hasard; le hasard n'est qu'un nom de l'ignorance. Si nous voulons sortir de l'ignorance, si nous voulons arriver à l'intelligence des choses, nous sommes donc obligés de nous demander quel est le motif de la création.

Dieu veut être Dieu. Pourquoi veut-il être Dieu? tel est l'objet de notre enquête. Nous ne marchons pas tout à fait à l'aventure dans cette recherche. Puisque dans la création l'absolue liberté se fait

connaître comme telle, le motif de la création pourra se comprendre chez un être absolument libre et ne se comprendra que chez lui. Si nous découvrons un motif qui remplisse cette dernière condition, nous serons assurés d'avoir atteint le vrai. L'idée du principe premier doit être telle que ses caractères intérieurs ne puissent convenir qu'à lui; cela découle de l'idée de la science, qui doit apporter elle-même la preuve de sa vérité; autrement il n'y aurait que des hypothèses. Nous avons déjà posé cette règle, et nous en trouvons ici la seconde application. La première fois nous l'avons appliquée à l'absolu en puissance, à l'absolu négatif; maintenant il s'agit de l'étendre au fait absolu, à l'absolu positif. Le motif de la création sera donc tel, d'après notre maxime, qu'il ne puisse être conçu que chez l'Être absolument libre.

L'examen préalable du problème nous enseigne de plus que le motif dont il s'agit doit être cherché dans la création elle-même et non pas dans l'idée de l'absolu, précisément parce que cette dernière idée est celle de la pure liberté. Si nous concevons des motifs d'action chez les hommes, c'est que nous ne sommes pas absolument libres ou simplement libres, comme l'être principe. Les hommes ont ensemble nature et liberté. Ils sont libres, mais cette liberté s'exerce sur une nature déterminée soit en eux, soit au dehors. Êtres sensibles, ils ont comme tels des besoins; satisfaire ces besoins est un mo-

tif que nous pouvons attribuer *a priori* à la volonté humaine. Il y a plus : les hommes sont des êtres moraux ; ils trouvent en eux-mêmes une obligation d'agir dans un sens déterminé, indépendamment de leurs besoins sensibles et de leurs volontés particulières. Ils peuvent obéir ou désobéir à la règle morale ; mais ils sont contraints de la reconnaître et ne sauraient en changer le caractère ; ils peuvent faire le bien ou le mal ; ils ne sauraient faire que le bien ne soit pas le bien, et que le mal ne soit pas le mal. Cette différence est au-dessus de leur liberté, elle limite leur liberté, elle constitue leur nature morale. — Nous comprenons parfaitement que l'idée d'un besoin à satisfaire ou d'un bien à accomplir soit un motif d'action pour nous et pour nos semblables. Nous comprenons qu'il existe des motifs pour la liberté limitée, mais cette analogie ne nous fournit aucun secours lorsqu'il est question de l'absolue liberté. Dans la satisfaction de nos besoins, dans l'accomplissement de nos devoirs, nous réalisons notre nature ; l'absolu n'a rien à réaliser, car il est parfaitement réel ; l'absolu n'a point de nature. Il n'est pour lui ni besoin ni devoir. Si la volonté purement libre revêt le caractère de ce que nous sommes obligés d'appeler le bien, c'est par son fait ; elle ne possède pas ce caractère moral en vertu de son essence et par l'effet d'une nécessité. Il importe donc de bien s'entendre lorsqu'on dit que la perspective du bien à

faire est pour l'absolu un motif d'agir. Il est possible qu'il en soit ainsi; mais si nous le savons, c'est après coup. Gardons-nous de supposer que la distinction du bien et du mal préexiste à l'absolue liberté; en croyant affermir l'ordre moral, nous en effacerions le trait le plus admirable. Comme l'intelligence est antérieure à toutes les idées, la volonté est supérieure à toutes les lois. Si l'ordre moral préexistait à Dieu, l'ordre moral serait Dieu; mais alors il n'y aurait plus de Dieu libre, plus de Dieu personnel et partant plus de Dieu saint et bon. En effet, on ne saurait penser, sans tomber dans un anthropomorphisme tout à fait impardonnable, que la loi existant pour Dieu, celui-ci puisse lui désobéir; il faut donc ou lui refuser toute liberté quelconque, ou bien il faut reconnaître qu'il produit la loi et qu'il est l'auteur de tout bien, non-seulement dans ce sens qu'il l'effectue, mais dans ce sens qu'il fait que le bien est bien. Si l'on répugne absolument à cet aveu, qu'on dise alors que Dieu *est* la loi morale; mais cela implique au fond une contradiction; car en faisant de l'ordre moral une intime nécessité des choses, on le prive de toute signification pour la pensée et pour le cœur. Sans une volonté qui l'institue, l'ordre moral n'est qu'une abstraction irréalisable. Si la volonté source de la morale n'est pas libre, elle n'est pas morale, et nous ne pouvons plus (contradiction inouie !) appliquer au Bien suprême le suprême idéal du bien; la mo-

rale se résout en métaphysique ; on n'échappe au fatalisme qu'à force d'inconséquences, et l'idée de Dieu perd son intérêt pour la vie à mesure qu'elle gagne en clarté. Tel n'est pas, nous l'espérons bien, l'inévitable sort de la philosophie.

Dieu ne crée donc point par obéissance au devoir, ou pour réaliser sa nature morale ; à plus forte raison ne crée-t-il pas par l'effet d'un besoin. Dieu se fait Dieu, disions-nous, c'est-à-dire Seigneur ; mais l'absolu n'a pas besoin de régner. Rien n'est plus contraire à l'absolu que la notion du besoin. L'absolu se suffit à lui-même, il est complet, c'est pour cela qu'il est libre, et le sentiment de cette plénitude ou de cette liberté forme la félicité dont il jouit.

Les idées de devoir et de besoin, que nous avons empruntées à la sphère des choses humaines, représentent tous les motifs d'action inhérents à la nature de l'agent. Nous pouvons généraliser notre pensée en disant : une cause qui agit par un motif inhérent à sa nature n'est pas libre. A la vérité, dans l'être fini, pétri de contradictions, l'expérience nous oblige à reconnaître la présence simultanée de la liberté et d'une nature. Nous voyons la nature : appétit, instinct, sentiment, devoir même, solliciter en lui la volonté, sans toutefois la contraindre ; et nous ne nous expliquons son activité que par cet [illegible]icable mélange de nature et de liberté. La [illegible] est la faculté de développer sa

nature. Mais rien de pareil n'est compatible avec l'absolu, qui proprement n'a point de nature. Un motif inhérent à l'être absolu serait un motif absolu, qui déterminerait l'action d'une manière irrésistible, ainsi l'idée de liberté s'évanouirait.

Dieu ne trouve donc en lui-même aucune raison de créer. Naturellement la pure liberté nous conduit, tout comme la nécessité, à l'immobilité parfaite de l'essence éternelle. Si la création devait trouver sa raison d'être dans la nature de l'absolu, il n'y aurait point de création.

Il faut l'avouer, l'existence du monde est irrationnelle; il n'y a rien de plus irrationnel que l'idée d'une chose ajoutée à la perfection. Le monde est cette chose-là, et cependant le monde existe, il faut en prendre notre parti. Partout l'événement dépasse nos calculs. Le réel n'est pas rationnel, il est supérieur à la raison. Si la raison parvient à le comprendre, c'est en se surpassant elle-même.

Quelqu'un me dira peut-être : « Vous vous forgez des difficultés chimériques en cherchant ce que vous avez déjà. L'absolu, dites-vous, se manifeste dans le monde comme liberté; vous pensez en posséder la preuve; qu'est-il besoin d'un autre motif pour expliquer la création ! L'Être absolu est accompli sans doute, il est parfaitement heureux; mais il n'est pas manifesté, il n'est pas connu, nul ne sait ce qu'il est. Le motif de la création se trouve dans le désir de l'Être absolu d'être connu tel qu'il est; c'est un

dessein qu'il se propose librement, bien différent d'une nécessité métaphysique ou d'un besoin de nature à rabaisser l'idée que nous devons nous faire de l'Être suprême. Dieu ne cherche point dans la création un complément nécessaire à sa propre réalité; ce qu'il veut, c'est entrer, dans la plénitude de sa réalité, en rapport avec une créature capable de le comprendre et de l'adorer. » — L'opinion que Dieu crée afin d'être connu, en d'autres termes, l'idée que l'absolu se manifeste pour se manifester, n'est pas une doctrine nouvelle, elle a été soutenue par d'éminents théologiens. Je n'en méconnais pas la grandeur : tout sort ainsi de l'absolu et tout s'y rapporte; le but de la création, c'est que Dieu soit glorifié. Il y a certainement là quelque chose de juste. Toutefois il me semble que cette théorie ne met pas suffisamment en saillie le côté principal de la vérité. Elle a gardé une trace d'anthropomorphisme dont il importe de la purifier; et comme un contraire en appelle un autre, le panthéisme se dégage de cet anthropomorphisme.

Assurément le besoin d'être connues telles qu'elles sont, est un besoin des nobles âmes, mais ce besoin élevé est pourtant un besoin : l'absolu n'en comporte aucun. Confessez-le sans biaiser : si, *pour lui-même,* l'Être absolu veut être connu, la plénitude de son être et sa félicité ne sont pas parfaites aussi longtemps qu'il ne l'est pas; il y a donc en lui-même, dans sa nature, une incitation à créer.

Eh bien ! c'est là ce que nous ne voulons décidément pas admettre, car ce serait diminuer sa perfection, ce serait restreindre sa liberté, ou plutôt, comme il s'agit ici de l'infini, ce serait la détruire. Prise en elle-même, cette idée est anthropomorphique, en ce qu'elle admet en Dieu un désir; panthéiste, en ce qu'elle fait du monde un complément de Dieu. Nous ne saurions l'adopter sans tomber dans une contradiction flagrante avec notre principe. Le désir naturel de se manifester tel qu'il est ne peut pas être le motif qui porte l'Être absolument libre à créer, car l'être qui éprouverait un tel désir ne serait pas absolument libre. Que Dieu se fasse connaître dans le monde comme la pure liberté, c'est un fait, et ce fait nous sert de boussole; mais ce n'est pas là proprement son motif. Nous sommes donc obligés d'en revenir à notre thèse : l'Être accompli, parfaitement heureux, l'Être libre, en un mot, ne trouve en lui-même aucun motif d'action.

Est-ce à dire qu'il soit absolument impossible d'assigner une cause à la production du monde? Non, ce serait exagérer la portée des réflexions qui précèdent. Il n'est pas encore établi que le motif de la création se dérobe entièrement à nos recherches; seulement ce qui devient évident, c'est que, pour le saisir, il faut interroger la création elle-même.

Il y a plus : nous savons que Dieu a un motif de créer l'univers, nous savons qu'une idée domine l'univers et le résume; nous réussirons peut-être à

dire quelle est cette idée ; mais nous ne saurons jamais pourquoi cette idée a décidé la liberté divine. Rien dans notre science ne répond à ce *pourquoi*. La volonté créatrice est un fait et n'est qu'un fait, notre pensée reste enfermée dans ce fait. Si la théologie se fonde sur la métaphysique au sens que nous venons d'expliquer, dans un autre sens son commencement est absolument nouveau. Voilà les conséquences que j'avoue, d'abord parce qu'elles découlent effectivement de l'idée de la liberté, puis parce qu'elles sont fécondes et salutaires : j'espère le prouver bientôt.

En effet, nous nous sommes approchés beaucoup plus qu'il ne semble de la solution du problème que nous circonscrivons avec tant de soins. On l'aperçoit déjà, si l'on a présent à l'esprit le vieil aphorisme : toute négation renferme une affirmation. L'Être absolument libre ne trouve en lui-même aucune raison d'agir, et cependant il ne fait rien sans raison. S'il agit réellement, le motif de son action, le but de sa volonté est donc hors de lui. Mais au point où nous sommes, avant tout acte de l'Absolu, rien n'existe que lui, si même on peut attribuer l'existence avant tout acte à celui qui est ce qu'il veut. Il faut donc chercher son motif d'agir dans ce qui n'est point encore. C'est bien là ce que demande l'idée de création. Une volonté relative à ce qui n'est point ne saurait être qu'une volonté créatrice ; que peut-on vouloir en effet à l'égard de ce qui n'est point,

sinon qu'il soit? Pour laisser le néant dans son néant, nulle volonté n'est nécessaire. Dire que la volonté par laquelle l'absolue liberté se manifeste comme telle a son motif en dehors de l'Être absolu, c'est la désigner comme une volonté créatrice, elle veut un autre être, et par ce vouloir elle le fait être.

Ce n'est pas tout : non-seulement Dieu veut l'être qu'il crée, ce qui est trop évident pour insister, mais il le veut pour cet être lui-même. La créature est voulue pour elle-même; telle est l'idée essentielle de la création. Cela résulte de ce qui précède : si Dieu créait en vue de lui-même, il éprouverait un besoin, il ne serait donc pas absolument libre, ou du moins il ne se montrerait pas tel, il ne revêtirait pas la forme qui répond à la perfection de son essence. Il crée donc sans retour sur lui-même, en vue de la créature uniquement. Eh bien! cette espèce de volonté comprend son motif en elle-même. Nous la connaissons, nous savons son nom; c'est la bienveillance, c'est la grâce, c'est la charité, c'est l'amour. Voilà logiquement le mot de l'énigme du monde; un maître plus savant que la logique nous l'avait soufflé. Mais je veux préciser le sens des termes : De tous les synonymes que je viens de prononcer, le dernier est le plus général, le plus fréquent dans le discours, le plus beau peut-être : nous le conserverons. Toutefois, le mot *amour* offre deux sens bien distincts et qui, pour être liés par un intime rapport, n'appartiennent pas moins à deux de-

grés différents du développement de l'être. Dans le premier, il désigne le rapport moral dont l'opposition des sexes offre à la fois le complément et le symbole naturel. C'est l'état, actif et passif en même temps, d'un être imparfait qui ne peut réaliser pleinement sa nature essentielle sans le concours d'un autre être. Il y a de l'égoïsme et du besoin jusque dans le sacrifice qu'inspire un pareil amour. Ce n'est pas de celui-là qu'il s'agit ici. Je parle de l'activité pure et pleine de celui qui, sans rien attendre de moi, veut mon bien et me fait du bien. Cet amour n'est pas une passion, mais un acte ; ce n'est pas un sentiment, c'est un libre vouloir : la volonté énergique de répandre le bien, sans autre pensée que celle du bien à faire. Une telle disposition ne se conçoit que dans un être satisfait et serein, parce que son but propre est atteint, parce qu'il est en lui-même accompli, et par conséquent affranchi. A la prendre dans toute sa perfection, elle suppose la plénitude absolue de la liberté. L'amour est donc la liberté faisant acte de liberté. L'amour est la volonté déterminée dans laquelle la liberté se manifeste comme liberté ; il résout, et résout seul la difficulté de savoir comment cette puissance infinie peut se réaliser sans s'altérer ; car la puissance de la liberté subsiste tout entière dans l'amour.

L'amour est donc le principe de la création ou, si l'on veut, son motif ; ce qui revient à dire que celle-ci n'a point de motif *a priori,* qu'elle est pure-

ment gratuite. Le monde n'existe que par grâce, la grâce est le fond de son être, la grâce est sa substance. J'entends par grâce quelque chose qui n'est point dû et qu'on ne saurait prévoir. En effet, quoique la création soit la seule manière dont nous concevions que l'absolue liberté se déploie dans une forme égale à son essence, nous ne pouvons rien supposer dans l'absolue liberté qui la pousse à cette réalisation; car la liberté est à la fois l'acte et la puissance, elle est la perfection de l'être avant tout vouloir. Au point de vue absolu, les idées de grâce et de création se confondent. Le mot *création* désigne une production réelle, qui cependant n'apporte aucune modification chez son auteur. L'idée de création, pressée à la rigueur, implique donc en elle-même que la création n'a pas sa raison d'être dans l'agent, en d'autres termes qu'elle est gratuite; et si elle n'a pas sa raison d'être dans le Créateur, sans être toutefois dépourvue de motif, il faut chercher ce motif dans la créature, c'est-à-dire que la Création est une œuvre d'amour. Ce sont des mystères sans doute, car la philosophie a des mystères, mais des mystères enchaînés. Du moment où l'esprit est en possession de l'idée que l'être parfait est liberté et du fait d'une existence finie, il est amené nécessairement à toutes ces conséquences. En réalité, la question se réduit à savoir si nous sommes obligés de partir de l'être parfait. Une fois qu'on admet l'éternité de l'être parfait, il faut ou le con-

damner à l'immobilité absolue et nier toute production réelle, sauf à expliquer tant bien que mal la production apparente ; ou bien il faut arriver à la doctrine de la création libre et de l'amour gratuit.

Cette réciprocité des idées de création et de grâce est pour nous d'une haute importance. Si l'on ne peut résoudre tous les problèmes, il faut du moins s'efforcer de les concentrer en un seul. Le secret des destinées doit donc se trouver tout entier dans la Création, qui est le dogme des dogmes et le mystère des mystères. Nous n'admettons pas un Dieu qui réforme ses projets, qui s'agite et qui délibère. S'il est vrai que Dieu soit amour, comme nous avons été conduits à le dire, tout doit s'expliquer par l'acte immuable, identique, éternel de l'Amour.

Un théologien m'objecterait sans doute que, selon mes propres paroles, l'absolu n'existe pas avant son acte, puisqu'il est ce qu'il veut. Dieu veut être Dieu, dira-t-il, il n'est Dieu que par la création, et la volonté de l'absolu d'être Dieu constitue le motif premier de la création; l'idée de Dieu implique des serviteurs. Dieu crée l'homme (ou les Humanités) pour son service. Si la créature était voulue pour elle-même dans un sens absolu, elle serait elle-même absolue. — Mais ces observations complètent ma pensée sans l'altérer. Oui, Dieu s'aime lui-même, il s'aime dans la créature, l'amour qu'il a pour lui-même et celui qu'il porte à sa créature sont un même acte ; tout comme la créature doit s'aimer elle-

même en Dieu, se vouloir telle que Dieu la veut. Mais Dieu n'a pas besoin d'être Dieu; s'il éprouvait un tel besoin, il ne pourrait pas le satisfaire; tout serait fatalité. C'est pour l'homme que Dieu veut être Dieu, c'est pour le bien du serviteur qu'il veut être servi. Celui qui fait le bien, jouit du bien qu'il fait, il s'estime et s'aime lui-même; il en a le droit, et d'ailleurs il ne saurait s'en empêcher. Mais si les plaisirs de la vertu étaient le but de sa conduite, son égoïsme sentimental ne connaîtrait pas la vertu. Ces rapprochements sont rigoureusement légitimes : où trouver la Divinité, sinon dans l'idéal du cœur humain !

Nous venons de marquer comment il faut entendre la Création relativement à son principe : elle est purement gratuite. Dieu veut être amour, Dieu veut être Dieu, c'est un fait qu'on ne saurait découvrir que par ses conséquences; nous le constatons en réfléchissant aux données de notre raison, parce que notre raison est elle-même un fait qui résulte de celui-là. L'existence de Dieu est l'éternel miracle, fondement de notre science et de tout notre être. Voyons maintenant ce qu'est la création relativement à son objet, ou ce que l'idée d'amour nous enseigne au sujet de la créature.

Quoique distincts, l'être créé et la volonté créatrice ne sauraient pourtant être séparés : ce sont les deux termes d'un rapport, les deux aspects d'un même fait. La créature n'a d'être que dans l'acte

qui la pose. La conservation du monde est bien, comme le voulait Descartes, une création continuelle, car la volonté créatrice est une volonté absolue; toute autre opinion est incompatible avec la notion de l'absolu. Si l'action divine était transitoire, si l'être une fois créé subsistait désormais de sa propre force, il continuerait d'être, alors même que Dieu disparaîtrait; on pourrait abstraire de Dieu, Dieu tomberait dans le domaine de la contingence et du fini. Si l'idée cartésienne pousse au panthéisme, le panthéisme a raison sur ce point. Il aurait raison sur tous, il serait la vérité, si la volonté créatrice n'était pas une volonté libre. Il aurait raison, si l'être n'était pas volonté.

Créer, c'est aimer, c'est vouloir l'être créé pour lui-même. L'être créé est donc voulu pour lui-même, il est voulu comme but, ce qui revient à dire: il est voulu; car les choses que l'on ne veut pas pour elles-mêmes et comme but ne sont pas voulues, ce qui est voulu, c'est autre chose.

L'être créé étant voulu comme but, il est son propre but, par la nécessité des choses; la nécessité des choses n'est qu'un terme impropre pour désigner la volonté de Dieu. Dieu veut que la créature soit. Il le veut dans l'intérêt de la créature. Il veut son bien; or le bien c'est la réalité de l'être. Dans la sphère des relations et des existences finies, faire le bien de quelqu'un c'est faciliter le libre développement de son être; au sens absolu, faire le bien

c'est donner l'être. L'amour créateur implique donc la réalité de la créature.

Mais la réalité véritable ne se trouve que dans la liberté, nous l'avons démontré d'une manière universelle, sur laquelle il serait inutile de revenir. Les buts dans la nature ne sont que des moyens et des symboles; l'être libre seul est véritablement son propre but; l'être libre a seul le droit et la puissance de dire: « je suis »; et si la créature ne pouvait pas dire: « je suis », elle ne serait rien pour elle-même; elle ne pourrait donc pas, cela est trop évident, être voulue pour elle-même. En un mot, l'être libre est le seul être véritable. C'est la raison d'être de l'idéalisme et sa part de vérité. Ainsi les réflexions par lesquelles nous obtenons l'intelligence de la volonté créatrice nous donnent en même temps l'idée esssentielle de l'être créé: cette idée est encore la liberté. L'amour pris en lui-même est la liberté faisant acte de liberté; considéré dans son effet, c'est la liberté posant la liberté.

L'amour créateur, la liberté créée: tels sont les éléments que nous devons poursuivre désormais dans leurs métamorphoses, les deux acteurs du drame universel.

DIX-NEUVIÈME LEÇON

Le caractère absolu que nous attribuons aux actes de la volonté divine est le fondement de toutes nos déductions. Par cette proposition nous ne voulons pas restreindre la liberté de Dieu : elle ne la restreint pas en effet lorsqu'on la prend, non pas comme une détermination de l'essence divine, mais comme l'expression d'une nécessité subjective de notre raison. Du fait de cette nécessité subjective, nous concluons seulement que Dieu veut être connu de nous comme un acte absolu, et par conséquent qu'il se fait connaître à nous dans un acte absolu.

Cet acte absolu est l'Amour. L'amour ne peut être que le fait d'une volonté libre ; on ne saurait, sans en contredire la définition, l'envisager comme exprimant la nature de l'être, ou son essence. L'amour considéré comme motif de la création implique la liberté de la créature ; car la liberté est son bien. Dieu veut son bien, et par conséquent aussi son bonheur, qui est la conscience du bien. Mais le bien positif de la créature ne peut venir que du fait de sa propre liberté.

Le nœud de cette philosophie se trouve dans l'idée que les actes de la volonté absolue sont des actes absolus. Sans un tel intermédiaire, nos solutions jureraient avec notre méthode.

En effet, l'analyse métaphysique nous conduit à la liberté, dont il est impossible de rien tirer *a priori*. Si le monde naît d'un acte de pure liberté, l'expérience seule peut nous faire connaître quelque chose du monde ; nous n'apercevons aucun moyen de saisir l'effet dans sa cause et de conserver à la science la forme de déduction rationnelle. Pourtant nous n'avons pas absolument renoncé à cette forme, sans laquelle il n'y a pas d'intelligence parfaite. Il semble donc qu'il y ait contradiction entre la marche de notre philosophie et son contenu.

L'idée d'un acte absolu de volonté nous sort de cet embarras. Si le monde pouvait être conçu comme le résultat de plusieurs vouloirs distincts, successifs, limités, tous les chemins seraient réellement fermés à la science *a priori*. Mais il n'en est point de même si les actes de la liberté primordiale sont absolus. Alors en effet, comme nous l'avons vu, notre propre pensée, avec tous les objets qu'elle peut atteindre, avec la nécessité de ses lois, se trouve comprise dans l'unité d'un acte divin. Il suffit, pour asseoir la spéculation qui cherche l'explication positive des choses, de constater le caractère essentiel de cet acte de volonté. Ce trait fondamental de la volonté divine qui crée et maintient l'univers, nous ne pouvons le trouver que dans l'univers lui-même. Toute la science est empirique dans ce sens.

Mais notre raison fait partie elle-même du monde de l'expérience qu'il s'agit d'interroger; la conscience que nous obtenons des lois de notre raison est une expérience véritable. Ces lois sont des faits intérieurs. On ne saurait nous contester le droit de les considérer comme des faits. Ce point de vue est le plus modeste qui se puisse concevoir et le plus inattaquable. Quelle que soit l'origine de notre raison, quelle qu'en soit l'autorité, avant tout notre raison est un fait. Eh bien ! en prenant notre raison comme un simple fait, nous en tirons immédiatement la solution cherchée. On demande comment l'absolu, qui est ce qu'il lui plaît, se manifeste dans

le monde. Nous répondons : Il s'y manifeste comme absolu. La volonté qui produit le monde, c'est la volonté de l'être absolument libre d'exister dans la forme d'absolue liberté. Le trait distinctif de ce monde, c'est que l'absolu s'y fait connaître réellement tel qu'il est dans son essence, puisque notre raison, qui appartient à ce monde, arrive, en suivant ses propres lois, à reconnaître que le principe universel est la liberté absolue. Cette évolution s'est accomplie au sein de notre propre conscience par le travail de notre réflexion. Nous en sommes certains comme témoins et comme acteurs. Nous avons trouvé *a priori* que la liberté est l'essence absolue : nous sommes donc organisés de manière à arriver à ce résultat. Dieu se manifeste donc comme liberté dans notre raison, et par conséquent il se manifeste comme liberté dans le monde.

Ce raisonnement paraît subtil par l'effet même de son extrême simplicité. Le tour en est inattendu. Il surprendra si l'on ne songe pas qu'au point de vue de l'absolue liberté, les lois subjectives de la raison humaine sont simplement une manière dont Dieu se révèle ; mais lorsqu'on admet le principe de la liberté divine, il suffit de réfléchir un moment à cette conséquence pour être obligé de l'accueillir. Toute pensée bien conduite rentre en elle-même et forme un cercle. Si tout est compris dans la volonté libre de Dieu, notre raison elle-même en procède ; au point de vue absolu, la nécessité subjective de la

raison se résout donc en contingence. Une contingence suprême enveloppe et domine toutes les nécessités.

L'opinion que j'énonce sur la contingence des lois de la raison n'est pas une nouveauté philosophique. Descartes la partageait, nous l'avons rappelé; il s'est efforcé de lui assurer sa part d'influence dans le plan de la philosophie en établissant deux critères distincts de la vérité, l'évidence et la véracité de Dieu. Mais Descartes n'apercevait pas lui-même toute la portée de sa pensée; son génie spéculatif luttait contre les difficultés d'une langue et d'une logique mal faites. De là résulte une sorte de gaucherie dans ses mouvements et parfois des contradictions apparentes, dont on ne sait l'affranchir qu'en le mutilant, tandis qu'il suffirait de le traduire. Ainsi Descartes juxtapose ses deux critères au lieu de les superposer. Il applique chacun d'eux à une partie de la vérité, tandis qu'il faudrait les appliquer tous deux à la vérité tout entière. La véracité divine lui sert essentiellement à légitimer la foi qu'il accorde au témoignage des sens relativement à l'existence du monde extérieur. Cette application fausse le principe en en rétrécissant la portée. La question du réalisme et de l'idéalisme n'a rien à faire avec la véracité de Dieu. Prétendre que l'idéalisme est vrai, c'est croire, comme nous l'avons dit, qu'un sage emploi de la raison corrige le préjugé des sens et témoigne en faveur de l'idéa-

lisme. L'idéaliste aurait donc autant de droit que son adversaire à fonder son opinion sur la véracité de Dieu. La véracité de Dieu ne prouve rien ni pour ni contre; elle n'appuie aucune faculté dans ses querelles avec les autres; mais elle confirme également l'autorité de toutes nos facultés[1]. Puis Descartes se contredit en inférant la véracité de Dieu de la perfection morale de son essence, tandis qu'ailleurs il place la liberté absolue au-dessus de l'opposition du bien et du mal. Cette faute vient de ce que la distinction essentielle à la logique du cartésianisme entre l'absolu en puissance et l'absolu en acte, n'étant qu'en germe chez Descartes, il a pu facilement l'oublier. Mais l'irrégularité ne touche ici que l'expression. La même vérité prend des noms et des formes diverses selon la diversité des aspects sous lesquels elle se présente. Qu'on appelle le principe de la certitude foi de l'homme en sa raison, identité du subjectif et de l'objectif, véracité de Dieu, ou caractère absolu de la volonté absolue; toutes ces désignations ont un sens également juste, quoique

[1] Descartes distingue entre les vérités immédiatement évidentes et celles auxquelles nous ajoutons foi par le souvenir de l'évidence avec laquelle elles nous sont précédemment apparues, ces dernières ayant seules besoin d'être confirmées par la considération de la véracité divine. On voit combien ce grand homme craignait le reproche de prouver la véracité de Dieu par l'évidence et d'asseoir la certitude de l'évidence sur la véracité de Dieu. Ce cercle n'en est pas moins au fond de sa philosophie. Loin de chercher à le dissimuler, il aurait dû s'en faire honneur; le cercle est dans les choses.

le choix entre elles ne soit rien moins qu'indifférent.

Ce qui est évident d'abord, c'est qu'à la base de toute activité intellectuelle se trouve un acte de foi, car on ne peut pas réfuter démonstrativement un scepticisme universel; on ne prouve pas qu'il y a une vérité, il faut le croire. Au point de vue subjectif, cette croyance est la foi en nous-mêmes; au point de vue objectif, elle est la foi dans l'identité des lois du monde réel et du monde idéal; au point de vue absolu, la foi dans la véracité divine. La forme subjective se présente à bon droit la première, comme l'expression immédiate du fait psychologique : nous croyons à l'évidence rationnelle parce qu'il est impossible d'en douter. Mais qu'est-ce que croire à l'évidence rationnelle? C'est croire qu'une pensée bien conduite nous enseigne la vérité des choses; c'est donc croire que la pensée et les choses obéissent aux mêmes lois. Cette formule de Kant est comprise dans celle de Descartes; un esprit attentif l'y démêle aisément. Maintenant, à l'instar des successeurs de Kant, on peut s'arrêter à l'identité de l'idéal et du réel, c'est-à-dire l'expliquer par le panthéisme, ou bien l'on peut, avec Descartes, s'élever du monde à Dieu et dire : la nature et l'esprit ont des lois pareilles, parce que l'esprit est fait pour la nature et la nature pour l'esprit; la nature et l'esprit sont la double expression d'un même fait, d'un même acte de la volonté absolue. Ainsi l'immuable

unité du décret divin que nous découvrons par l'emploi de notre raison, nous explique la légitimité de cet emploi lui-même, et nous confirme à son égard dans notre confiance naturelle. Il vaut mieux ne pas s'appuyer encore sur les idées morales : c'est à la sphère morale qu'il s'agit précisément d'arriver; voilà pourquoi nous substituons à l'idée juste sans doute, mais prématurée, de la véracité, la notion plus métaphysique de l'unité indivisible des volontés divines. Cette dernière idée n'est point étrangère à la philosophie cartésienne. Un disciple peu novateur du cartésianisme, H. Régis, l'expose avec netteté, sans en mesurer peut-être toute la portée.

A nos yeux, l'unité absolue du décret divin est le fondement métaphysique de la science en général. Notre intelligence est l'œuvre de Dieu; croire à notre intelligence, c'est croire à la véracité de Dieu, ce qui revient à croire que Dieu veut ce qu'il veut, que l'Univers est un acte de sa volonté, dont l'identité se révèle dans les lois du monde réel comme dans celles de l'intelligence. L'unité de la volonté créatrice est le fondement de la science expérimentale, sans laquelle il n'y aurait pas de civilisation. Si les lois qui régissent la succession des phénomènes n'étaient pas immuables, nous ne saurions remonter certainement d'un effet à sa cause prochaine et soumettre les phénomènes au calcul. Il serait impossible de prévoir l'événement en se fondant sur l'analogie, et tout effort de l'intelligence serait para-

lysé. Incapables de prévoir l'enchaînement des effets physiques, nous ne pourrions pas mesurer la portée de nos actions, dont nous ne serions par conséquent pas responsables, et le ressort de l'activité se briserait également. C'est une condition rigoureuse de la possibilité de la science, que cette règle ne souffre pas d'exception. Il est essentiel que le théisme arrive sur ce point à une conviction parfaitement claire. La doctrine de l'unité du décret divin lui permet d'échapper à l'inconséquence sans verser dans la superstition.

Avant tout, l'unité de ce décret est le fondement de la science *a priori*. Nous ne pouvons pas dicter à l'absolu ce qu'il faut qu'il soit : il est ce qu'il veut ; mais une fois que nous savons en fait ce qu'il veut être, nous pouvons déduire en pleine confiance toutes les conséquences logiques de cette connaissance de fait. Dieu est fidèle, parce qu'il est immuable ; il n'est pas un autre ici que là, aujourd'hui que demain et dans l'éternité ; sa puissance absolue se déploie dans un acte absolu.

Si telle est l'importance de cette proposition, « les volontés de l'absolu sont elles-mêmes absolues, » il convient d'en scruter de près la légitimité, car nous ne saurions mettre trop de soin à nous critiquer nous-mêmes. La thèse dont il s'agit s'est présentée à nous comme un corollaire de l'idée même de l'absolu ; nous l'avons avancée *a priori* sur la foi de l'évidence ; en d'autres termes, c'est la né-

cessité de la pensée qui nous oblige de l'affirmer. Le dogmatisme n'est pas toujours aussi scrupuleux dans ses inférences. Celle-ci toutefois nous inquiète. Nous ne saurions concevoir dans l'absolu que des déterminations absolues, et par conséquent infinies, immuables, universelles, éternelles, ainsi que nous l'avons expliqué. Mais cette nécessité de notre pensée peut-elle être transportée à l'objet ? n'y aurait-il pas de notre part quelque inconséquence à vouloir déterminer *a priori* quoi que ce soit relativement à la manière dont l'absolu se manifeste, même en s'en tenant à la forme comme dans la proposition soumise à notre examen ? — Il le semble. D'un côté, nous ne saurions attribuer à l'absolu que des volontés absolues ; de l'autre, nous ne pouvons lui prescrire aucune loi. La position est embarrassante, mais cet embarras lui-même est instructif. Il fait voir que nous sommes arrivés sur les limites de la pensée ; car, quoi qu'on en ait dit, l'intelligence des êtres finis a des limites, conformes au but de leur création. Nous pouvons arracher à l'oracle le secret de notre destinée, nous pouvons connaître notre monde, c'est-à-dire nous-mêmes. Au delà règnent les ténèbres. Eh bien ! nous sommes arrivés dans ces régions douteuses où la lumière vacille et pâlit. Pour avoir négligé la critique, dirait Kant, nous tombons dans les antinomies.

Il faut donc l'appliquer, cette critique, et n'affirmer que ce qui est indispensable, n'affirmer que ce

qui est prouvé. Nous disons que les volontés de l'Absolu sont absolues, parce qu'il nous est impossible de concevoir ce qui les limiterait; car toutes les restrictions que l'on imaginerait à la manière dont un but est voulu par l'être absolu, tomberaient pour ainsi dire au dedans de cet acte de volonté et par conséquence ne seraient point des restrictions véritables. Notre thèse est donc un jugement de pure analyse, dont la légitimité ne saurait faire question. Cependant nous ne devons pas prétendre que l'absolu ne puisse pas se manifester dans toutes les formes qu'il lui plaît. Nous croyons sérieusement à Dieu et à la création; nous ne divinisons pas la raison humaine; nous nous souvenons que notre raison est un don proportionné à nos besoins et à notre destination. De l'impossibilité réelle où nous nous trouvons de concevoir dans l'Être absolu autre chose que des volontés absolues, nous ne tirons donc aucune conséquence touchant l'essence divine; mais, prenant ici encore la nécessité de notre pensée comme un simple fait, nous inférons seulement de cette impossibilité que l'absolu se manifeste à nous par une volonté absolue, sans rien prononcer sur les lois qui règnent au delà de notre sphère. Il est clair qu'une philosophie qui bannit de partout la nécessité logique, ne repose pas elle-même sur une pure nécessité logique. Les mailles de notre système sont aussi serrées que celles du rationalisme, mais nous ne disons pas que rien ne

passe au travers. Confessons-le bien nettement : les lois nécessaires de la pensée ne sont à nos yeux qu'un instrument particulier servant à constater des faits. Comme tout dans l'univers repose sur la volonté, l'intelligence de l'univers dépend aussi d'une libre adhésion de l'esprit. Il suffit à notre ambition de présenter une théorie bien enchaînée, dont les résultats satisfassent les besoins de la conscience et de la raison : prétendre lui donner cette évidence coërcitive dont le rationalisme se targue avec si peu de sujet, serait de notre part une véritable inconséquence.

Il sera donc bien entendu que nous prenons cette proposition « les volontés de l'absolu sont absolues » dans un sens régulatif et non pas constitutif. Nous n'affirmons rien sur l'essence divine, nous constatons seulement notre propre impuissance à concevoir dans l'absolu des volontés qui ne soient pas absolues. Nous en concluons que la volonté de Dieu à notre égard est absolue, et par conséquent qu'elle est une et immuable. L'édifice entier de la science et de la vie repose sur cet acte de foi.

L'intimité du vouloir absolu nous est connue. Dans notre conscience et dans le monde dont la connaissance s'ouvre à nous, la liberté suprême se pose comme liberté. L'absolue liberté se manifestant comme telle dans une volonté déterminée est l'amour créateur : car l'amour exclut toute idée d'un retour du sujet sur lui-même; il exclut tout

intérêt, tout besoin, toute nécessité; il suppose un parfait affranchissement; il ne peut être conçu, dans le sens où nous l'avons défini, que dans un être absolument libre.

Nous nous retrouvons au point où nous nous étions arrêtés. On me pardonnera ce retour en arrière et l'aridité de ces discussions de forme et de méthode: elles m'ont semblé nécessaires pour bien expliquer notre marche et pour prévenir quelques objections.

Dieu est donc amour, c'est un fait, c'est l'expression de sa volonté. Ce n'est pas sa nature d'être amour; car nous ne pouvons absolument rien dire de sa nature: suivant la logique, il n'a point de nature; mais il est amour parce qu'il se fait amour. Cette volonté d'être amour est la grâce suprême, qui comprend en elle toutes les grâces; c'est la face de Dieu tournée vers nous, c'est le côté lumineux de l'Absolu, le côté adorable, le côté divin. Ainsi Dieu se fait et se proclame Dieu; il est Dieu parce qu'il le veut. Il y a là un mystère sans doute, mais un mystère inévitable, un mystère excellent; c'est particulièrement à ce mystère que s'adresse la piété; c'est lui qui est l'objet propre de la religion. La prière des prières, cette prière sans mots qui est au fond de toutes les autres et qui en fait des prières, l'accord fondamental sur lequel repose l'harmonie de notre existence morale, la respiration de l'âme

bien portante, si l'on osait la traduire en paroles, ne pourrait-on pas l'exprimer ainsi : « Mon Dieu, quel que je sois, quoi qu'il arrive, au sein de la joie ou de la souffrance, je te rends grâce de ce que tu es Dieu ! » Le cœur sent ces choses ; l'ignorant ne les sait ni plus mal ni mieux que le savant ; tous deux les savent s'ils les sentent, mais il est difficile de les formuler. Les perfections de Dieu sont en elles-mêmes l'objet de notre reconnaissance et de notre adoration ; or elles ne pourraient pas exciter de tels sentiments si elles n'exprimaient qu'une intime nécessité des choses ; pour que le sentiment religieux s'explique et se justifie, il faut les considérer comme un produit de la volonté. Le sentiment religieux témoigne donc en faveur de notre point de vue.

Toutefois on ne se décide pas sans peine à faire tout reposer sur cette aiguille de la liberté. On n'écarte pas aisément l'idée d'une nature en Dieu une fois qu'elle s'est introduite dans l'esprit. Il faut donc la poursuivre jusque dans son dernier retranchement. Ce dernier retranchement, c'est l'amour lui-même, l'amour considéré comme exprimant une nature que Dieu posséderait sans se l'être donnée, l'amour pris comme essence universelle et nécessité suprême. L'amour est la perfection, dira le mystique, par conséquent Dieu est amour. L'amour est au-dessus de la liberté ; s'il faut choisir lequel des deux exprime l'essence divine, c'est l'amour

que je choisirai. — Oui, s'il faut choisir; mais ce choix est inutile, il est impossible. L'amour ne saurait être une nature, une nécessité, une essence. Il ne peut être qu'un fait, il ne peut fleurir que sur la tige de la liberté. L'idée que l'amour appartient à Dieu à titre d'essence, indépendamment du fait de sa libre détermination, impliquerait en Dieu la nécessité de créer un autre être pour en faire le bonheur. Ainsi l'existence et le bonheur de cet être seraient nécessaires à la pleine réalisation de l'essence divine, nécessaires à la félicité divine; doctrine qui nous ramènerait au panthéisme et qui contredirait la notion même d'amour. On ne peut donc pas, sans en altérer la conception, considérer l'amour comme exprimant l'essence de l'Être. Pour être lui-même, l'amour doit être absolument gratuit; il exclut toute idée de besoin; or l'être dont l'amour serait l'essence aurait évidemment le besoin d'aimer, et cette affection, résultat d'un besoin, ne serait plus l'amour véritable. Non, Dieu nous aime parce qu'il nous aime, voilà tout. On ne peut pas remonter plus haut. Comment se fait-il qu'il aime? c'est le miracle; mais Dieu n'est Dieu que parce qu'il nous aime; l'existence de Dieu est donc l'éternel miracle, et ce miracle est le fondement de tout ce que nous connaissons, de tout ce que nous sommes.

Dans notre système, la doctrine de la liberté absolue coupe court à toutes les questions sur l'essence divine. La philosophie positive ne s'occupe que

du monde et de Dieu dans son rapport avec le monde. Sans cette distinction, il serait assez naturel, malgré les explications qui précèdent, de revendiquer l'amour comme l'attribut essentiel de la divinité indépendamment des choses finies et de la création. On pourrait dire que, selon nos propres aveux, l'idée de liberté n'est que la forme la plus élevée de l'essence ou de la puissance, mais qu'elle n'existe ou ne se réalise comme liberté que dans l'amour. Or, indépendamment de toute création, le sentiment et la pensée réclament pour Dieu l'existence. Si Dieu existe éternellement, il existe éternellement comme amour. Le développement de ce point de vue ne conduirait pas à envisager la création comme éternelle et nécessaire, il conduirait à la Trinité divine dans le sens de Richard de Saint-Victor. C'est dans la trinité de ses personnes, pourrait-on dire, que Dieu se manifeste lui-même à lui-même, qu'il s'aime lui-même, qu'il existe pour lui-même. Ainsi l'existence du monde ne serait point nécessaire à la réalisation de Dieu comme amour. Le monde s'expliquerait par la surabondance de l'amour, et sa contingence en serait d'autant plus assurée. Cette théorie dépasse le champ dans lequel nous nous sommes circonscrit, mais elle ne contredit pas nos principes. Nous pourrions nous l'approprier en disant : Dans la trinité de ses personnes, Dieu existe éternellement comme amour ; mais, pour être éternelle, cette trinité de Dieu n'est pas

moins contingente elle-même; Dieu se réalise incessamment par sa libre volonté, et son œuvre dans le monde est l'image, la reproduction de l'œuvre suprême de sa propre réalisation. Même dans le sens d'absolu, Dieu *existe* s'il le veut; son existence est un miracle impossible à prévoir, une chose qui, bien loin de s'entendre d'elle-même, doit réveiller en nous la surprise et l'admiration. Ces ouvertures intéresseront peut-être les chrétiens attachés aux symboles de l'Eglise. Nous nous garderons de rien prononcer, notre système étant conçu en dehors de toute supposition théologique. Il nous suffit d'avoir indiqué comment son principe s'accommode à la diversité des opinions sur ce sujet et comment il réussirait peut-être à les concilier. Ces problèmes sont-ils accessibles? Nous ne savons. Nous ne cherchons que la science des choses qui touchent directement à notre destinée, sans prétendre toutefois assigner à la pensée d'infranchissables limites. S'il faut un critère précis pour distinguer les questions accessibles à la raison des questions transcendantes, nous ne devons pourtant pas nous flatter qu'une critique préalable réussisse à toiser exactement les domaines de la vérité. L'esprit humain ne se meut pas dans un parc fermé d'une haute muraille, l'horizon est libre autour de lui; mais la lumière qu'il projette ne s'étend pas aux bornes de cet horizon; son flambeau ne brille pas toujours d'un éclat égal. Il faut nourrir la lampe divine, et la flamme de l'intelli-

gence tire sa substance de la volonté. Dans l'ordre idéal, imparfaitement suivi sans doute, le progrès de l'intelligence se mesure au perfectionnement moral. Il y a donc une limite à l'essor de notre pensée, mais une limite mobile. Je reviens à mon sujet.

L'amour est la réalisation de la liberté. Dieu se révèle dans notre pensée comme liberté. Pour nous et pour le monde où nous sommes placés, Dieu existe donc comme liberté, c'est-à-dire qu'il est amour. Notre Dieu est amour. Il crée par amour; il veut la créature pour elle-même, comme son but à elle-même, et par ce vouloir il lui donne l'être. Puisqu'il veut, pour la créature elle-même, que la créature soit, il la veut aussi réelle que possible; puisqu'il la veut pour elle-même, il la veut telle qu'elle ait son but en elle-même. Il veut que la créature *soit* dans toute l'énergie de l'être; il veut lui donner toute la réalité compatible avec sa qualité de créature; cela est compris dans l'idée d'amour. Mais, comme nous l'avons expliqué longuement quand nous cherchions l'idée de l'être inconditionnel, la pleine réalité ne se trouve que dans la liberté; dès lors, si l'amour est le motif de la création, il faut reconnaître dans la liberté le trait distinctif de la créature.

Je ne donne pas ce raisonnement comme la preuve que la créature est effectivement libre. La preuve de sa liberté se tire de la valeur absolue de la loi morale, qui suppose la liberté; mais l'idée de

l'amour créateur nous fait concevoir la raison d'être de cette liberté créée dont nous sommes certains en fait.

Je rendrai ma pensée plus sensible en en modifiant l'expression : Le motif de la création est l'amour de Dieu pour la créature. Dieu veut donc le bien de la créature, dirai-je, mais l'amour de Dieu est un amour parfait. Nous concevons cet amour, nous ne concevons pas ce qui pourrait le restreindre; nous n'avons pas besoin de le restreindre, et nous devons penser que Dieu veut à la créature tout le bien possible. Mais Dieu lui-même est le bien, l'essence divine est l'essence du bien. Vouloir le bien de la créature, c'est vouloir qu'elle soit semblable à Dieu : ces deux énoncés sont synonymes, et l'Ecriture, en disant que Dieu fit l'homme à son image, marque le motif même de la création. Mais quoi ! l'essence de Dieu, l'essence du bien, n'est-ce pas la liberté ? Dire que Dieu aime la créature, n'est-ce pas dire que Dieu la veut semblable à lui, n'est-ce pas dire qu'il la veut libre ? Le bien n'est autre chose que la réalité de l'être; la réalité de l'être se trouve dans la liberté.

Je dis que Dieu veut le bien de la créature; je n'ai pas besoin d'ajouter qu'il veut son bonheur. Le bonheur n'est rien par lui-même, et par conséquent, circonstance digne de remarque, il ne peut pas, sans désordre et sans inconséquence, être l'objet direct du vouloir. Le bonheur et le malheur nais-

que nous venons de rappeler. Dieu fait l'homme à son image : Dieu est liberté dans son essence, et se revêt de l'amour par son fait. Il faut donc que l'homme soit aussi liberté dans son essence, pour se revêtir de l'amour par son propre fait. Ici comme partout un sentiment immédiat nous enseigne que cela seul a du prix dans un être et mérite positivement le nom de bien, qui naît de sa libre volonté.

La créature est donc faite libre, ainsi le veut l'idée de Dieu. La liberté n'est qu'une puissance. Créer un être libre, c'est poser le problème de ses destinées. L'être libre n'est que ce qu'il se fait. Cela est vrai de la créature finie comme cela est vrai de l'absolu. Mais dans cette identité vous saisissez une profonde différence : la liberté absolue peut, selon qu'il lui plaît, se manifester ou ne pas se manifester — la créature, au contraire, étant faite libre, trouve dans la volonté même qui la constitue, l'obligation de se réaliser comme telle. Dieu veut que la créature soit, c'est-à-dire qu'elle soit libre ; il veut qu'elle existe comme libre ; or elle ne peut exister comme libre que par le fait de sa propre volonté. Il y a là une contradiction dont la solution embrasse les destinées de la créature. La sphère dans laquelle cette contradiction se résout est la sphère de la morale.

VINGTIÈME LEÇON

XVII. *Par l'acte même de sa création, la créature libre est appelée à réaliser sa propre liberté.* **Preuve : La liberté de la créature est voulue absolument, car elle constitue sa perfection ; il faut donc qu'elle se réalise ; mais elle ne peut se réaliser que par l'acte de la créature, autrement elle ne serait pas liberté. Remarque : l'idée que nous venons de formuler est celle du devoir. La tâche proposée à la liberté créée constitue le problème de la morale.**

XVIII. *La créature ne peut réaliser effectivement sa liberté qu'en aimant Dieu.* **Preuve : Dieu veut la réalité de la créature. Il veut donc qu'elle ait le principe de son être en elle-même ; réaliser sa liberté, c'est se vouloir elle-même. Cependant, si la créature se fondait exclusivement sur elle-même, elle se séparerait de la volonté créatrice, contradiction intérieure qui aboutit à l'anéantissement. Il faut donc que la créature se fonde à la fois en elle-même et en Dieu, qu'elle se veuille en voulant Dieu, c'est-à-dire qu'elle se veuille pour Dieu, qu'elle aime Dieu.**

On a trop souvent méconnu le principe générateur de la philosophie. Ce principe, que Descartes exprime avec la naïveté du génie, c'est le sentiment de la perfection. La raison humaine est théogonique et non panthéiste. Elle ne résout point l'énigme du monde; mais elle affirme qu'en dehors de ce monde, en opposition à ce monde de faiblesse et de misère, il y a un être parfait. Si son témoignage est fidèle, il faut confesser que l'être parfait, réunissant en lui toute plénitude, se suffit à lui-même et n'a pas besoin de nous. Harmonieux ou discordant, l'assemblage des êtres finis où nous prenons une place pourrait donc n'être point; il ne saurait être conçu que comme le produit d'une libre création. L'être qui se suffit à lui-même ne trouve dans sa nature aucun motif de créer autre chose que lui; dès lors

le motif de la création doit être cherché dans la créature elle-même, c'est-à-dire que l'acte qui la produit est une volonté d'amour.

Ainsi la raison, chose merveilleuse, nous contraint, sitôt qu'on l'écoute, à franchir les bornes de la raison. Il faut sortir de la raison pour s'expliquer l'existence du monde. Le monde est irrationnel. A quoi bon le monde, puisque l'absolu se suffit à lui-même ? *A priori*, la création n'est pas nécessaire, et pour certain nous ne l'eussions jamais imaginée ! L'amour est irrationnel comme tout ce qui est sublime, et pourtant, d'un autre côté, il est tout ce qu'il y a de plus rationnel ; car il est la perfection, que la raison réclame impérieusement. Telle est la constante loi de notre pensée ; elle a besoin de la vérité sans réussir à la produire : toujours elle voudrait deviner, toujours elle a besoin d'être enseignée ; mais quand elle a reçu la vérité, elle l'embrasse, elle se l'assimile, et le surnaturel devient naturel.

L'amour se manifeste par la création d'un être libre. Désigner l'amour comme motif de la création, c'est affirmer la liberté de la créature ; car aimer, c'est vouloir la réalité de l'être aimé ; or la réalité de l'être est la liberté. Nous l'aurions prouvé, s'il était besoin d'une preuve à l'appui de cette assertion, que la conscience confirme par un témoignage immédiat. Nous retrouvons ici, dans une forme plus précise, l'identité du rationnel et de

l'irrationnel que nous avons signalée tout à l'heure. En effet, bien que fondée sur le raisonnement et sur l'évidence, il n'y a rien de plus difficile à concevoir que la création d'un être libre. Nulle contradiction n'est plus dure que l'existence d'une liberté en face de l'absolue liberté. La raison déclare que la puissance divine est infinie, et pourtant elle n'est pas infinie, si je suis libre. On peut dire que Dieu a déployé son amour pour la créature en faisant pour elle tout ce qu'il y a de plus difficile, alors qu'il l'a rendue libre. En étendant ainsi le réel au delà des limites du possible, Dieu fait bien voir qu'il est Celui à qui rien n'est impossible, qu'il est l'absolue liberté. Il contraint la pensée à s'élargir, et son œuvre proclame sa gloire.

Mais avec l'œuvre immédiate de Dieu, la création n'est pas réellement achevée, précisément parce que la liberté créée est une contradiction. L'être libre est celui qui se fait lui-même ce qu'il est. Pour accomplir la loi de sa destinée, l'être libre du chef de Dieu doit se rendre libre de son propre chef. Puis, sa liberté met une limite à l'empire de Dieu, qui n'en souffre aucune. Dieu laisse à la créature le soin de concilier ces contradictions et d'assurer, en l'achevant, l'existence de son ouvrage. C'est l'œuvre de la liberté morale. Ainsi les destins sont suspendus à la liberté morale.

Nous voici parvenus au point vers lequel toutes nos recherches étaient dirigées; nous pouvons dé-

terminer le problème de la morale au moyen des principes fournis par la métaphysique. La morale étant la loi de la liberté humaine, ce que réclame avant tout la morale scientifique, c'est une juste idée de la liberté humaine. La métaphysique nous a fait comprendre la liberté en général par la liberté absolue, dans laquelle nous avons reconnu le principe des principes, la source de toutes les possibilités. Par l'idée de Dieu, c'èst-à-dire de l'amour, où l'absolue liberté se réalise comme telle, nous sommes arrivés à comprendre la création. Le trait fondamental de l'être créé, c'est l'image de Dieu empreinte en lui, la liberté. Ici les résultats de la spéculation logique se renouent à l'expérience intérieure. Nous nous retrouvons nous-mêmes, nous trouvons la notion dont nous avions besoin pour nous expliquer à nous-mêmes, la notion de la liberté créée. En effet, d'un côté le sentiment intime et la conscience morale nous attestent que nous sommes libres, de l'autre le sentiment intime et la conscience morale nous empêchent de nous confondre avec l'absolu.

Nous avions besoin de cette idée d'une liberté créée pour trouver la clef de notre existence. Nous en avions besoin lors même que la conscience nous rend certains du fait que nous sommes libres, car, tant que nous n'en concevions pas la possibilité scientifique, nous ne possédions réellement pas ce fait dans la pensée. Maintenant que nous savons

d'où vient la liberté créée, maintenant que nous la savons possible et nécessaire parce que Dieu est amour, nous nous connaissons nous-mêmes dans notre principe. Mais nous n'avons encore de nous-mêmes qu'une idée abstraite et, comme toutes les abstractions, énigmatique. Nous savons qu'une créature libre est possible, nous savons que la raison la réclame comme terme correspondant d'un Dieu d'amour, d'un Dieu créateur, d'un Dieu qui se réalise en tant que Dieu, car le Dieu du vide n'est point Dieu, le Dieu de la matière n'est pas encore Dieu. Mais nous ne savons pas encore comment une créature libre est possible. Cette possibilité certaine est un mystère et, je le répète, une contradiction. Nous ignorons en quoi consiste la liberté de la créature. Essayons d'en préciser, d'en éclaircir l'idée, de l'approfondir, s'il se peut, en nous fondant uniquement sur ce qui précède.

Nous trouvons un parallélisme remarquable, bien que nécessaire, entre l'idée du Créateur et celle de la créature. Je dis un parallélisme ; ne le confondez point avec une identité. La parole qui nous dit que Dieu créa l'homme à son image peut être prise dans un sens plus littéral qu'on ne pense : la perfection d'une image est d'être une image, ce n'est pas de remplacer l'original. Une eau tranquille, une glace polie donnent une image parfaite de celui qui s'y contemple, mais tous les traits en sont renversés. Il n'en est pas autrement de la liberté de la créa-

ture lorsqu'on la compare à la liberté absolue, ce qui est le seul moyen d'en éclaircir l'idée *a priori*.

La liberté absolue présente à la pensée une contradiction éternellement résolue par le fait : Elle est tout et elle n'est rien, car en tant que liberté elle n'est rien encore ; elle pourrait ne pas se réaliser et demeurer mystère ; mais en fait elle se réalise, elle se détermine sans cesser d'être absolue liberté, par l'acte éternel de l'amour.

La liberté de la créature est pareillement une énigme, une contradiction, mais dans un tout autre sens : La créature est faite libre. Sa liberté est voulue par un décret absolu. Cependant l'être libre n'est tel que parce qu'il se fait lui-même ce qu'il est. La créature est donc appelée à se faire elle-même ce qu'elle doit être. La création d'un être libre est un appel : par le fait même que la créature est libre, elle est mise en demeure d'agir, de vouloir. Elle n'existera véritablement que lorsqu'elle aura voulu. La création d'un être libre est un engendrement, c'est-à-dire la production d'un germe destiné à se réaliser lui-même par son activité. Savoir que la créature est libre en vertu de son essence, libre en vertu de l'acte créateur, ce n'est donc pas encore savoir ce qu'elle est réellement. L'être libre par son essence n'est libre réellement que s'il se veut libre. Toute la morale est dans ce mot ! Dire que Dieu crée un être libre revient à dire que Dieu crée un être capable d'être libre ou de ne pas l'être,

par l'usage même qu'il fera de cette liberté primitive. Et l'expérience nous prouve que la liberté est effectivement un trésor qui se conserve, s'augmente ou se perd selon l'usage que l'on en fait. Ce jeune homme qui, après avoir gaspillé son temps, son talent, sa fortune, se voit réduit à prendre la pioche ou le mousquet, il était libre et il ne l'est plus; il est toujours libre dans son essence, mais il ne l'est plus réellement. Les ivrognes, les voluptueux, qui n'ont imposé aucun frein à leurs passions charnelles, ils furent libres, ils ne le sont plus (et les passions charnelles ne sont pas seules à creuser le tombeau de la liberté). Je ne dis pas que ces exemples aillent jusqu'au fond du sujet; je ne dis pas qu'ici-bas la liberté essentielle de l'individu puisse être jamais entièrement anéantie. Il reste à l'esclave et même au vicieux, qui est bien plus esclave, une suprême liberté, celle du suicide. Mais notre liberté primitive peut être tout au moins contredite, stérilisée, infiniment amoindrie par l'emploi que nous en faisons. L'expérience de la vie nous la montre, hélas! toujours plus ou moins altérée, plus ou moins restreinte de cette manière. Cela suffit pour justifier notre pensée. Au fait, l'évidence logique parle en sa faveur. L'être nécessairement libre ne le serait pas véritablement, puisqu'il ne serait pas libre vis-à-vis de sa liberté.

Dans ces profondeurs gît la contradiction inhérente à la liberté de la créature : Puisqu'elle est

libre par son essence, elle est capable de se maintenir libre, c'est-à-dire de confirmer, de réaliser sa liberté ou de la prodiguer et de la détruire. Voilà l'un des côtés. — L'autre est que sa liberté est voulue d'une manière absolue. Le motif de la création est la volonté de répandre le bien; le but de la création est le bien, le bien positif, le bien réel de la créature; ce n'est donc pas seulement sa liberté virtuelle ou possible, mais c'est l'accomplissement de sa liberté. *Il faut* que la créature soit libre. Il le faut, puisque c'est le sens et le tout de la création; il le faut, puisque c'est la volonté de l'absolu.

La contradiction est manifeste; elle est profonde. Précisons-là :

La liberté de la créature est à la fois conditionnelle et absolue, purement virtuelle et pleinement réelle. Sa réalité dépend et ne dépend pas d'elle-même. Elle est à la fois inaliénable et aliénable, parce qu'elle est liberté. Telle est la contradiction inhérente à l'idée de la créature.

La contradiction inhérente à l'idée de l'absolu s'est présentée à nous dans les termes suivants : L'absolu est réel, c'est-à-dire déterminé, car il existe — en même temps il n'est pas réel; car il est indéterminé, puisqu'il n'est que liberté; or la liberté est l'indétermination même; la liberté n'est pas une réalité, ce n'est pas un acte, mais une puissance, ou plutôt *la puissance* par excellence. La liberté n'existe pas en tant que liberté, elle

n'existe qu'en s'aliénant, en cessant d'être puissance pour revêtir une existence étrangère à sa nature, en devenant une volonté déterminée, au lieu de rester la possibilité de tous les vouloirs.

Cette contradiction insoluble à la raison est résolue par l'irrationnel, par le miracle, par le fait. Dieu est amour, il veut effectivement quelque chose, il se réalise dans une volonté déterminée, mais dans une volonté telle qu'elle laisse paraître entièrement son éternelle essence; car c'est une volonté impossible à tout autre qu'à Celui qui est liberté. Le mot de l'énigme de l'absolu est donc le miracle, c'est-à-dire le fait qui n'est que fait, qui ne peut être ni prévu, ni compris. Il est impossible, en effet, de concevoir comment l'absolu peut aimer, c'est-à-dire vouloir autre chose que l'absolu, autre chose que tout; car il est tout, puisqu'on ne saurait par la pensée ajouter à sa réalité. Il est impossible d'entendre comment il peut vouloir l'existence d'un autre être libre, d'une autre volonté que la sienne, c'est-à-dire se limiter, se rabaisser. Et pourtant il faut bien qu'il se restreigne et se fasse petit pour laisser place à nos caprices, à notre orgueil, à notre méchanceté. Il faut qu'il soit patient, il faut qu'il souffre, puisqu'il veut le bien et voit le mal. Il faut qu'il soit patient, c'est-à-dire qu'il soit petit. Mais c'est alors qu'il est le plus grand, car alors il fait l'impossible. L'absolu existant comme amour, l'absolu se restreignant lui-même, voilà certes l'impossible;

mais cet impossible est la source vivante de toutes les possibilités réelles ; l'amour est le mystère, mais ce mystère est le commencement de toute explication véritable. Le nœud suprême n'est donc pas délié, il est tranché : Dieu est un miracle. La liberté, qui ne saurait exister, existe cependant dans l'amour. Telle est la contradiction de l'absolu : elle ne se lève que par le fait.

La contradiction inhérente à la liberté créée ne se résout pas non plus par la simple intelligence ou par l'analyse logique des termes du problème. Cependant la solution n'en est pas miraculeuse dans le sens de la première. Ce n'est pas un fait pur et simple, ce n'est pas non plus une idée, une nécessité des choses ; c'est une loi, ou plutôt c'est *la loi*, c'est le devoir. La liberté de la créature est à la fois aliénable et inaliénable, disons-nous, absolument voulue et dépendant d'elle-même. Qu'est-ce que cela signifie, sinon que la liberté de la créature renferme en elle-même une loi, la loi de veiller à sa propre conservation, de travailler à sa propre réalisation ? Nous assistons à la naissance de l'idée du devoir, qui a l'amour avant lui et au-dessus de lui, qui n'est rien sinon par l'amour et dans l'amour, et que l'amour seul rend intelligible. Elle est bonne cette morale de Kant et de Fichte qui cherche la loi de la liberté dans la notion de la liberté même. Elle est bonne, mais elle exige un complément. C'est la liberté créée qui est obligée de se réaliser. Elle y

est tenue, parce que Dieu la veut. En supprimant Dieu, vous supprimez l'obligation ; le sentiment de l'obligation persiste bien ; mais à titre de phénomène inexplicable, dont il suffit d'effectuer en soi-même la négation pour s'en affranchir de fait et de droit. Sans la contradiction de l'amour, où l'infini se limite en s'exaltant, point de créature libre ; sans créature libre, point de devoir. Mais du moment où nous avons une créature libre, nous avons aussi le devoir. La naissance de la créature libre est l'avénement du devoir et de l'ordre moral. L'unité, le secret, l'Idée du monde créé, se trouvent dans l'ordre moral.

Avec l'idée du devoir, la distinction du fait et du droit s'introduit dans la pensée. Le droit, à le prendre dans toute sa généralité, n'est autre chose que ce qui doit être réalisé par l'activité des êtres libres, c'est-à-dire le devoir considéré sous un point de vue objectif. On exprimerait donc avec justesse l'idée de la création en disant qu'elle est la sphère du droit et du devoir. Tout le reste est accessoire, tout le reste ne peut être envisagé que comme moyen ou comme instrument. Telle est, par exemple, la signification de ce que nous appelons la matière ; c'est pourquoi nous n'en parlons point à part. La créature, pour nous, c'est la créature libre, qui seule possède un véritable être, au sens de nos définitions, puisqu'elle seule est pour elle-même.

En résumé, la contradiction de l'infini est sur-

montée de fait par l'amour, qui est un fait supérieur à toute espèce de droit, et sur lequel il n'existe aucun droit. la contradiction du fini est conciliée en droit par le devoir, qui subsiste éternellement en droit, lors même qu'il ne serait réalisé par aucun fait.

La liberté de la créature est à la fois aliénable et inaliénable ; aliénable, parce qu'elle dépend d'elle-même, inaliénable, parce qu'elle est absolument voulue. Elle est aliénable en fait et inaliénable en droit. La créature libre se trouve, par le fait même de sa création, assujettie au devoir ; elle devient sujet du devoir. La créature peut détruire sa liberté, elle doit la conserver; l'acte qui lui confère l'existence et la liberté lui impose le devoir de conserver, c'est-à-dire de réaliser la liberté qu'elle a reçue. Ce devoir résume en lui tous les devoirs. La contradiction signalée dans une liberté ensemble aliénable et inaliénable disparaît du moment qu'on lui applique la distinction du fait et du droit; mais cette distinction n'était pas possible jusqu'ici ; elle ne reçoit de signification qu'avec les idées de devoir et de morale. Il n'y a d'autre droit que le droit positif, c'est-à-dire la volonté du souverain. Le droit naturel est la volonté de Dieu, telle qu'elle s'exprime dans l'essence de notre raison, qui est son ouvrage. Et comme il n'y a pas d'autre souverain que Dieu, nul droit prétendu positif ne saurait prévaloir contre le droit naturel.

Ainsi l'énigme de l'absolu se résout réellement dans l'amour; l'énigme de la création se résout idéalement dans la morale. De la réalité suprême découle tout idéal, la morale naît du miracle.

Les résultats de l'examen auquel nous venons de nous livrer ont une importance décisive. Par l'intermédiaire des idées d'absolu, d'amour et de liberté créée, nous sommes parvenus à comprendre la morale d'une manière déjà concrète. Dès l'entrée, nous avons entendu sous le nom de morale la loi de la liberté. Il n'était besoin d'aucune recherche philosophique pour nous assurer de la justesse de cette définition; mais elle ne nous donnait pas la connaissance réelle du sujet. Loin de connaître la règle de la liberté, nous ne comprenions pas même qu'une telle règle fût possible.

Avec l'idée d'une créature libre, nous avons acquis celle d'une loi de la liberté. Il existe effectivement une loi inhérente à la liberté créée, sans laquelle la liberté créée se dissoudrait en contradictions et ne saurait être conçue. Nous voyons maintenant en quoi cette loi consiste. La loi de la liberté créée est de se confirmer, de se réaliser, de se rendre inaliénable de fait, comme elle est inaliénable de droit, dans la volonté créatrice. La loi morale est la loi suprême de la création, dont toutes les lois naturelles sont les symboles ou les images; c'est la formule de tous les développements, la loi des lois, la norme universelle : « Réalise ton essence; fais-toi

réellement ce que tu es en principe, en substance, virtuellement : DEVIENS CE QUE TU ES. »

Tous les principes de morale mis en avant jusqu'ici : l'idéal et l'obéissance, le devoir et le bonheur, paraissent combinés dans notre formule, lorsqu'on l'interprète par l'enchaînement des idées qui l'ont produite. Dans son universalité souveraine, elle concilie les maximes des sages et les commandements des législateurs inspirés. « Suis la nature », nous dit le stoïcisme païen. « Observe les commandements de Dieu », nous dit Moïse. L'esprit de la Grèce et l'esprit hébreu se retrouvent unis et transformés dans la pensée chrétienne. Pour la pensée chrétienne en effet, pour quiconque entend le mot créer, le commandement de Dieu n'est point un dorre accidentel et arbitraire ; il est écrit dans l'intimité de notre véritable nature, dans la substance de notre être, et cette substance n'est que la volonté de Dieu.

La science morale sera donc le développement de la loi qui ordonne à l'être créé de réaliser son essence, et le problème de la morale se posera dans les termes suivants :

Comment la créature libre doit-elle user de sa liberté pour la conserver ? ou mieux : Comment la créature, libre du fait de son auteur, doit-elle agir pour devenir libre de son propre fait ?

Une haute analogie nous fait déjà pressentir la réponse à cette question capitale. A vrai dire, la ré-

ponse que nous cherchons est écrite dans tous les cœurs; sur un tel sujet je n'ai rien à vous apprendre; et certes il serait à plaindre celui qui se piquerait de présenter quelque nouveauté lorsqu'on lui demande où est le bien! Je ne me flatte pas même d'imposer une forme originale à la vérité commune. Mais si nous n'avons pas reculé devant le paradoxe, nous ne reculerons pas non plus devant le lieu commun. La distance qui sépare l'un de l'autre est moindre qu'on ne se l'imagine. En changeant, on oublie, et les lieux communs de la veille seront peut-être les paradoxes du lendemain. Pour nous, sans rougir des vieilles croyances et des vieilles mœurs, nous ne désavouons pas non plus l'esprit d'examen, produit des temps nouveaux, et nous nous efforçons d'asseoir nos convictions sur la base de la science. La sincérité d'un tel dessein peut donner quelque prix à l'exposition des doctrines les plus connues.

Si l'on nous demandait ce que l'absolue liberté doit faire pour se réaliser, cette question nous jetterait dans un certain embarras. A la vérité, nous avons établi *a priori* que l'absolue liberté s'accomplit comme telle dans l'amour, mais en même temps nous avons reconnu que nous n'avons pas le droit de conclure de la nécessité subjective de notre pensée à la nécessité objective du fait. Nous avons reconnu que l'amour créateur est un miracle, puisque c'est la production d'une volonté distincte de

l'absolu, une relation que l'absolu contracte, une restriction qu'il s'impose à lui-même. Il n'y a pas de droit contre Dieu.

En droit, l'absolu est ce qu'il veut, et quoi qu'il veuille, il n'en demeure pas moins l'absolu. — En fait, il est notre Dieu, il nous aime, mais ce n'est jamais là qu'un fait, et de quelque manière que nous arrivions à le constater, nous n'y parvenons que parce que Dieu a voulu nous le permettre. Cette connaissance n'est jamais que révélation. Il ne nous est donc pas permis de dire que l'absolu ne peut se réaliser qu'en devenant amour; mais seulement que nous le voyons se réaliser dans l'amour. Arrivés à l'absolue liberté, nous sommes perdus; nous ne pourrions plus redescendre de cette cime, si Dieu ne nous prenait par la main. Nous ne pouvons plus avoir, à partir de là, qu'une connaissance historique et révélée, sous quelque forme que nous en obtenions la communication. En un mot, de l'absolue liberté on ne saurait proprement rien déduire.

Il n'en est pas de même de la liberté créée. L'idée même d'une créature libre implique qu'elle est soumise à une loi. Pour déterminer le contenu de sa loi, il ne faut pas la considérer seulement comme être libre, mais comme créature. Il faut se reporter par la pensée à l'acte de la création, et mesurer le degré de réalité que possède la créature par l'effet seul de cet acte, tel que nous pouvons le concevoir :

Créer, c'est vouloir. Par le seul effet de la créa-

tion, l'être créé, qui n'a point encore agi lui-même, est réel, dans ce sens qu'il est voulu. En effet, le trait saillant de la volonté créatrice est la substantialité de son objet. Ce que Dieu veut, c'est une créature qui possède en elle-même le principe de son être, puisqu'il la veut libre. Or, avant toute action propre, la créature ne possède point en elle-même le principe de son être. Le principe de son être est en Dieu; elle n'est réellement qu'une volonté de Dieu; elle est absolument liée à Dieu, il n'y a entre elle et Dieu aucune solution de continuité, je dis plus, aucune distinction effective.

Cependant une distinction est nécessaire. L'idée de la créature libre exige qu'elle existe par sa propre volonté, par sa propre action. La créature voulue n'existe donc pas encore par le simple fait qu'elle est créée. Dire qu'elle est créée libre, c'est dire que sa création n'a pour résultat immédiat que l'établissement d'une possibilité. Quelle que soit, dans cet instant idéal, l'existence effective de l'être fini, que nous ne comprenons point, je l'avoue, et que sans doute nous ne comprendrons jamais, car un nuage épais dérobe à tous les regards le mystère des origines, ce qui est certain pour la pensée, c'est que l'être fini n'a pas atteint sa destination et que son existence voulue n'est encore qu'une possibilité. Il n'existe que par l'acte de Dieu, il n'est encore que Dieu, dirions-nous presque. Son idée exige qu'il soit lui-même et qu'il existe par son propre acte.

Ainsi, pour que la créature accomplisse sa destination, il faut qu'elle se pose elle-même.

Par là elle se distinguera nécessairement du Créateur, elle s'en éloignera, pour ainsi dire, elle établira elle-même cette solution de continuité que l'exécution du plan divin réclame. Primitivement, elle n'est que par la grâce de Dieu et ne relève que de Dieu. Mais cette union purement naturelle, toute passive du côté de la créature, cette union-là n'est pas le but. Il faut que la créature se prononce, qu'elle existe par son propre fait, qu'elle relève non-seulement de Dieu, ce qui est la condition générale de toute existence, mais aussi d'elle-même, ce qui est la condition de la liberté.

L'acte par lequel la créature se pose et se réalise elle-même en se distinguant de Dieu, n'est donc pas un pur accident, un miracle impossible à prévoir et à comprendre, comme l'acte par lequel se réalise Celui qui est avant tout acte la souveraine perfection. Le mouvement par lequel la créature se constitue est impliqué dans la volonté créatrice : complément de la création, il est prédéterminé sans être nécessaire. Absolument voulu et complétement remis à la liberté de la créature, cet acte est un devoir, la source et le fond de tous les devoirs.

Tel est le point où nous nous étions arrêtés; cherchons à l'approfondir :

Libre dans son essence, la créature doit s'approprier sa liberté par l'action.

Il semble d'abord que toute action quelconque satisfasse à cette loi. Tout vouloir atteste la liberté : puisque ce que Dieu demande, c'est que nous prenions possession de nous-mêmes ; quels que soient la nature et l'objet de notre volonté, en voulant, nous accomplirons la loi de notre être, nous obéirons au commandement.

Telle est la première apparence ; mais cette illusion se dissipera bientôt par un examen plus attentif du problème.

La créature ne doit pas seulement manifester sa liberté, mais, en la manifestant, la maintenir, puisque Dieu la veut libre. Il y a plusieurs manières de manifester sa liberté, il n'y en a qu'une de la maintenir. L'état de l'être auquel la question s'adresse est l'innocence. La question est celle du bien et du mal.

La créature est appelée à réaliser sa liberté essentielle ; elle doit se rendre le principe de ses propres actions, son propre centre, son propre but, apprendre à dire *moi*, se distinguer de son auteur ; pour tout résumer, elle est appelée à devenir personnelle. Reproduisons cette crise en nous-mêmes par la pensée, afin d'en apprécier les conséquences :

Ce que la créature doit faire, elle le fait. Elle se distingue de Dieu complètement, c'est-à-dire qu'elle s'en sépare. Elle dit : Je suis mon centre et mon principe, je suis ma règle, je suis mon but. Le dire, le penser ou le faire est tout un, car elle est libre.

Dans les limites de sa liberté, tout être libre est en quelque sens créateur; il est créateur de lui-même; il est ce qu'il veut. La créature libre veut se prendre pour son propre centre, elle est donc son propre centre. Mais n'est-il pas clair qu'elle a restreint par là l'empire de la liberté divine, c'est-à-dire qu'elle a restreint la réalité divine? En se faisant son propre centre, elle s'est rendue impénétrable à la volonté de Dieu. Il y a désormais un domaine dans lequel la volonté divine ne peut plus se déployer. Ainsi la volonté divine cesse d'être absolue, puisqu'elle rencontre quelque part une limite qu'elle ne s'est pas donnée, mais qui lui est imposée par un autre. « Tu peux, ô Roi! tu peux ravager et briser ma vie. Tu peux m'anéantir, mais tu ne saurais incliner mon cœur, tu ne saurais me faire vouloir. Là sont les bornes de ton empire. Je suis impénétrable même à toi! » Ainsi parle l'impie, et l'impie a raison. Rien n'est impénétrable, sinon la volonté. L'impénétrabilité des substances corporelles, cette impénétrabilité qui en fait à nos yeux des substances, est un symbole de la volonté, et l'on ne peut faire d'autre supposition sur son principe sinon qu'il est lui-même un vouloir. La créature s'enferme donc dans une forteresse : « Il n'importe, dit-elle, que ma liberté vienne primitivement de Dieu; elle vient aussi de moi-même, du moment que je l'accepte. Je la crée, puisque je la veux. Le Dieu qui m'a fait, s'il est un tel Dieu, ne peut pas

tout, car il ne peut pas me faire vouloir. Y prétend-il, n'y prétend-il point? je l'ignore; mais il le tenterait qu'il ne le pourrait pas; car s'il me forçait à vouloir, il anéantirait l'identité de mon être : ce n'est plus moi qui aurais voulu. »

En se constituant libre de cette manière; en proclamant son indépendance absolue, la créature met sa propre existence en contradiction avec la volonté divine et partant avec l'être de Dieu; elle tend pour sa part à nier Dieu.

— Mais, dira-t-on, vous vous trompez. La créature, en se posant comme son propre centre, pour remplir seule sa propre sphère, ne refoule pas Dieu hors d'un espace qu'il occupait auparavant; elle ne fait que remplir un vide que Dieu laisse en se retirant. Dieu lui-même consent à n'être pas tout; il veut n'être pas tout, puisqu'il crée et qu'il crée un être libre. L'autonomie de la créature a pour condition la limitation que Dieu s'impose lui-même. Prétendre qu'il ne se l'est pas donnée, c'est commettre une grave erreur. Non! la créature devient en effet impénétrable à Dieu, mais c'est parce que Dieu l'a voulu. Il reste donc ce qu'il veut, et vous avez tort de dire qu'en proclamant son indépendance, la créature nie Dieu. Elle le nie en ce qui dépend d'elle, cela est vrai, mais elle ne lui apporte aucun dommage, elle ne diminue en rien sa grandeur. Il n'y a rien dans tout cela que Dieu n'ait voulu.

— L'erreur et la vérité se tiennent de bien près dans cette objection. Il est vrai que Dieu se limitant en quelque sorte par la liberté qu'il accorde à la créature, l'usage qu'elle fait de ce don ne saurait altérer la suprême majesté du donateur; mais il n'est pas vrai que la créature ait reçu la liberté pour s'en servir comme nous venons de le dire. Cela n'est pas vrai, parce que cela est impossible. Il faut donc qu'il y ait pour la créature une autre manière encore de réaliser sa liberté.

En vain la créature prétend se séparer de Dieu, en vain prétend-elle que Dieu soit pour elle comme s'il n'était point. Peu importe à Dieu; il lui suffit d'être ce qu'il veut, je l'accorde. Mais examinez les conséquences d'une telle séparation relativement à la créature elle-même, et vous voyez éclater la contradiction. Nous connaissons le dessein de Dieu sur la créature, et nous savons que sa volonté est absolue, immuable, éternelle. Dieu veut la réalité de la créature, il veut son être, il veut son bien; mais, vous le savez, la volonté est la substance, la racine de l'être; la créature séparée de Dieu par sa propre volonté serait donc séparée de lui dans sa substance, dans la racine de son être, et c'est là ce que nous ne pouvons concevoir.

L'être de la créature consiste dans la volonté qui la produit incessamment. Si Dieu cessait de vouloir le monde, par cela même il n'y aurait plus de monde. Comment la volonté d'un être peut-elle devenir un

second être, une personne même, et soutenir avec celui dont elle procède des rapports de personne à personne? C'est assurément un mystère, c'est le mystère qui renferme tous les autres, le mystère de la création; mais l'effort que cette doctrine impose à l'esprit n'est pas un motif suffisant de la condamner, car nous ne pourrions la rejeter sans nier ou l'infini ou la réalité du moi, prémisses de toute pensée. Au fond, il n'y a donc autre chose dans la créature que la volonté créatrice. La créature est, dans sa substance, identique à la volonté créatrice. La créature qui veut se séparer de Dieu veut donc se séparer d'elle-même, elle s'acharne contre elle-même, elle s'arrache à l'être et fait effort pour s'élancer dans le néant. Voilà où gît la contradiction profonde. Ce n'est pas Dieu que la créature nie et qu'elle va détruire dans son blasphème impuissant, c'est elle-même. Il n'y a pas de contradiction plus forte que de supposer qu'une créature, c'est-à-dire un être qui n'existe que par l'acte constant de la volonté divine, puisse se constituer et subsister en dehors de cette volonté. L'inévitable conséquence de l'acte par lequel la créature réussirait à se séparer de Dieu pour devenir son propre centre, serait l'anéantissement. Mais la créature ne peut pas s'anéantir, puisqu'elle est voulue. Elle ne peut pas s'anéantir, non; mais la contradiction la dévore. Elle se fatigue à rompre la chaîne qui l'attache à l'être. Un impuissant effort pour atteindre le vide, un sui-

cide éternel, telle serait son existence, telle serait la destinée que l'Amour aurait su lui préparer !

Et pourtant la logique est impitoyable. Si la créature ne sort pas de son état primitif, si elle ne se détermine pas elle-même, si elle ne prend pas possession d'elle-même, elle ne sera pas ce que Dieu veut qu'elle soit, elle ne sera pas un être réel, elle ne sera pas une personnalité libre. Etrange liberté et bien stérile, qui ne se conserverait qu'à condition de n'en point user ! Il y a quelque chose de meilleur que l'innocence, c'est la vertu ; aussi l'innocence ne se conserve point sans se transformer en vertu. L'être libre ne saurait demeurer dans sa condition primitive que par son vouloir, en se prononçant. Y rester, ce serait encore en sortir. Et réellement il faut en sortir. Il faut que la créature soit et soit libre, puisque Dieu veut son être et que l'être c'est la liberté. Il faut qu'elle soit libre, qu'elle se veuille libre ; mais ici la contradiction atteint son apogée : Être libre, c'est être en soi, c'est se vouloir soi-même, c'est sortir de Dieu — être, c'est être en Dieu ; sortir de Dieu, c'est sortir de l'être. Ces propositions sont évidentes à qui comprend le sens de leurs termes. Cependant l'œuvre divine ne saurait aboutir à la contradiction. Il faut donc qu'il y ait pour la créature une manière de réaliser sa liberté que nous n'avons point encore aperçue. Puisque se fonder en elle-même, c'est se séparer de Dieu, il faut qu'elle ait un moyen de rentrer en lui en même

temps qu'elle en sort. Pour accomplir la loi de sa destinée, pour arriver à la véritable liberté, il faut qu'elle se fonde à la fois et par un même acte et en Dieu et en elle-même.

La chose est nécessaire, elle est donc possible. Un examen attentif nous fera bien découvrir comment :

Il faut que la créature se pose elle-même, et par conséquent se distingue de Dieu. Il faut qu'elle reconnaisse ces deux termes, elle et Dieu, comme deux termes, comme deux êtres distincts, et cela non-seulement dans sa pensée, mais par un acte de volonté, car il faut qu'elle se veuille elle-même. Toutefois, il faut qu'elle le fasse sans se séparer de Dieu, sans exclure Dieu. Il faut qu'elle se veuille elle-même, mais il faut qu'en même temps elle veuille Dieu.

Se distinguer nettement de Dieu, tout en s'unissant fortement à lui, se constituer comme moi, comme son propre centre, tout en faisant de Dieu son principe et son centre, tel est le problème. S'il ne trouvait pas de solution, la création n'aurait point de sens, car le but de la création, le bien positif de la créature, serait un but impossible. C'est un bien d'être libre, c'est un bien d'être pour soi, car c'est ressembler à Dieu; mais le bien ne saurait consister à se trouver hors de Dieu, à être sans Dieu. Se distinguer de Dieu et se séparer de lui sont deux choses bien différentes. La seule manière de s'en

distinguer n'est pas de s'en séparer; on peut s'en distinguer pour s'unir à lui, et même il n'y a d'union possible que par la distinction.

Nous sommes arrivés graduellement au nœud du problème : pour le résoudre, il n'y a plus à prononcer qu'un mot, qui est déjà sur vos lèvres. Qu'est-ce que se distinguer d'un être sans s'en séparer ? qu'est-ce que se distinguer d'un être en s'unissant à lui par sa volonté ? — C'est vouloir qu'il soit. Pour vouloir soi-même un être, il faut être soi-même, il faut avoir une volonté, et par conséquent il faut se vouloir soi-même, il faut posséder sa volonté. Vouloir que Dieu soit, vouloir Dieu, se vouloir soi-même, mais pour Dieu — c'est aimer Dieu.

Ainsi la loi que nous cherchons, la manière dont la créature peut conserver sa liberté tout en la manifestant, c'est l'amour de Dieu. Dieu nous aime parce qu'il nous aime; notre essence à nous, c'est de l'aimer. Dieu est notre modèle. La loi suprême est un reflet du fait suprême. L'amour est la formule des formules, la clef de toutes les portes. L'amour est la magie, l'amour est la morale. Obéir à Dieu, imiter Dieu, réaliser notre liberté, toutes ces expressions désignent une même chose, qui est l'amour. L'acte par lequel la créature doit se distinguer du Créateur, se constituer elle-même en s'affranchissant, finir la création et fermer l'abîme, est un acte d'amour. Dieu dit à sa créature : Sois libre, tu le peux. Mais comme elle est déjà libre,

elle est aussi intelligente, car la liberté ne se conçoit pas sans l'intelligence, qui est son reflet. Elle connaît donc, ou plutôt elle sent, instinctivement encore, quel est son rapport avec Dieu, elle sent qu'elle vit en Dieu, qu'elle est soutenue et portée par la volonté de Dieu. Elle répond donc : Oui, Seigneur ! Je suis libre et je veux l'être, mais pour t'aimer et pour te servir.

Dans l'amour, les deux termes, le sujet et l'objet de l'amour, sont parfaitement distincts, bien qu'ils se pénètrent mutuellement. En aimant Dieu, la créature se constitue donc dans sa personnalité, comme l'idée de la liberté l'exige. Aimer Dieu, ce n'est pas se perdre, c'est se trouver. Si nous nous perdions en Dieu, nous ne pourrions plus l'aimer. Ainsi la créature se reconnaît, s'affirme elle-même et se distingue de son principe ; mais cette distinction n'est qu'idéale, la créature ne se sépare pas un instant de Dieu, qui est sa substance et sa vie. Elle se possède elle-même par sa volonté, mais elle ne veut se posséder que pour se donner. Avant tout acte de sa part elle ne se possédait pas, et l'on ne donne que ce qu'on possède.

VINGT-UNIÈME LEÇON

XIX. *L'acte par lequel la créature réalise sa liberté constitue sa personnalité :* Le nom de personne désigne un être libre qui se pose et se reconnaît comme tel. Remarque : Cette définition s'applique à la personnalité divine. La personnalité fût-elle nécessairement relative, on comprend néanmoins que Dieu se constitue comme personne par l'acte de la création.

XX. *La créature, en aimant Dieu, l'affranchit de la limitation qu'il s'impose en créant.* Ainsi l'absolu en essence existe comme absolu ; toutes les contradictions sont levées, tous les problèmes résolus. Remarque : L'amour pour Dieu, qui, en principe, constitue le devoir, perdrait en fait le caractère d'obligation, du moment où il existerait dans sa pureté ; parce que la créature, trouvant en Dieu la satisfaction de tous ses besoins, ne pourrait pas en être détournée.

Nous avons déduit de l'idée de la liberté créée la loi de cette liberté. Nous avons trouvé dans l'amour de Dieu le but absolu des choses, le sommaire de la morale, le souverain bien. L'endroit paraît favorable pour nous reposer un instant et pour nous rendre compte, s'il est possible, de ce que nous avons fait jusqu'ici.

Nous cherchons dans la science des choses l'explication du devoir. Nous avons pris pour guide la conscience morale, et comme interprètes de la conscience, la logique et l'observation.

Afin d'obtenir cette connaissance des effets par leurs causes que réclame notre pensée, nous nous sommes efforcés d'abord de conquérir l'idée du principe universel et absolu. Sans nous arrêter à établir l'unité de ce principe, que toute philosophie accorde, parce que l'unité est le premier besoin de

notre raison, nous avons dit : Le principe universel doit posséder en lui toutes les conditions de l'existence; pour le comprendre, il faut comprendre un être qui ne puisse exister que par lui-même; — un tel être serait absolument libre; — mais l'être absolument libre n'est que liberté, donc la liberté est l'essence même de l'être, qui est par conséquent insondable. — Il est ce qu'il veut. Il serait inutile de reproduire la preuve dialectique sur laquelle nous avons essayé d'asseoir cette proposition paradoxale. Mais, comme aux destinées de ce paradoxe sont liées celles d'un système qui donnerait peut-être quelque repos à la pensée, quelque aliment au cœur et quelque secours à la vertu, je voudrais, avant de passer de la philosophie pure à l'histoire, en étayer la principale doctrine par des considérations d'un genre un peu différent.

La dialectique n'est et ne peut être que la forme de la philosophie. Quand même il serait établi que nos intermédiaires sont insuffisants, quand même on ne reconnaîtrait pas la nécessité logique qui nous a fait aller de l'existence à la substance, de la substance à la vie, de la vie à l'esprit et de l'esprit à l'absolue liberté, la base de nos convictions ne serait point encore sapée. Le fondement de notre système est celui de tout spiritualisme[1]. Il se résume

[1] Conformément à l'analogie universelle de la langue, sinon à la mode de la saison, je n'oppose pas le spiritualisme au matérialisme seulement, mais au dualisme.

en trois propositions : Le principe de l'être est spirituel; l'élément substantiel de l'esprit est la volonté; la volonté est libre dans son essence.

Ce dernier point repose sur l'évidence psychologique et sur les exigences de la morale. La seconde thèse n'est guère plus contestable, quoiqu'elle ait été souvent mise en oubli. La substance de l'esprit ne peut être qu'un acte; en chercher une autre serait prouver qu'on ne sait pas ce que le mot esprit signifie. L'esprit n'est pas une chose, mais une force, et la force n'a d'autre substance que son activité, la puissance n'est que le minimum de l'acte. Maintenant, quel est l'acte premier, l'acte fondamental de l'esprit, celui qui est compris dans tous les autres et qui est la condition de tous les autres? Il est impossible de l'observer directement dans sa simplicité élémentaire et abstraite; mais, d'après les lois logiques de tout développement, il doit se retrouver dans l'acte suprême qui a tous les autres pour condition, dans lequel tous les autres sont impliqués et qui imprime son cachet à notre existence. Or cet acte suprême est évidemment la volonté réfléchie, le plein exercice de la liberté, lequel suppose la sensibilité, la mémoire, l'imagination, l'intelligence, toutes nos facultés, en un mot. L'esprit se traduit et s'exprime dans ce qu'il veut. La valeur réelle d'un homme s'estime selon sa conduite, selon sa volonté, parce qu'effectivement c'est là qu'est l'homme. La volonté pleinement réalisée est le fruit de l'esprit; la

volonté dans son principe est donc la semence, le germe de l'esprit — les facultés proprement dites sont les organes qui servent au développement de la volonté, c'est elles qui procurent la transformation du germe en fruit, de la volonté élémentaire, qui est instinct et vie, en volonté réelle et réfléchie, qui est liberté. La volonté est le centre de l'esprit ou du moi, et dès lors en disant que la volonté est l'essence universelle, nous ne faisons que donner une forme plus concrète à l'idée générale du spiritualisme.

Le spiritualisme, à son tour, est fondé sur la théorie de la connaissance. Les sensations sont superficielles; la raison seule peut connaître le principe des choses; l'intuition intérieure nous donne seule l'idée de l'être. Pour notre esprit, pour ce qui dit en nous, je suis, il n'y a d'être que celui qui dit aussi, je suis, ou qui tout au moins se sent être; il n'y a d'être réel que l'être existant pour lui-même, le sujet. Ainsi l'être réel est le sujet, le sujet réel, c'est la volonté: voilà le fond de notre système. Il se résume en termes bien simples; il peut se défendre sur le terrain de la psychologie, il a ses raisons d'être dans la conscience.

Le motif de la création ne saurait se trouver dans la nature même du principe, car un motif inhérent à la nature de l'absolu détruirait sa liberté. Si l'on veut un motif, il faut le chercher dans la créature possible. Nous trouvons dans cette idée, qui est

celle de l'amour, la seule raison qui puisse engager un être parfait à créer. La puissance, la sagesse et la bonté de Dieu se déploient dans la création, mais il ne crée pas dans l'intention de manifester sa puissance, sa sagesse et sa bonté; son motif n'est pas d'acquérir une gloire superflue, mais de faire le bien d'un autre être; et s'il veut que ses perfections soient connues et célébrées, c'est que le plus grand bien de cet être consiste précisément à les connaître et à les adorer. Dans ce sens, mais dans ce sens seulement, nous disons que Dieu veut sa propre gloire. Tout revient à lui sans qu'il y ait en lui d'égoïsme, parce qu'il est l'accomplissement du bien. Il veut sa propre gloire, mais par amour; l'objet direct de son vouloir est le bien de la créature.

La perfection de ce bien, c'est d'aimer Dieu; la condition de ce bien, c'est la liberté. Ainsi la créature est primitivement libre. Elle est donc primitivement indéterminée; elle est appelée à composer sa destinée, à produire sa propre nature ou à fixer son rapport avec Dieu, ce qui revient au même, car sa nature, sa destinée, ne sauraient dépendre que de son rapport avec Dieu. Elle est indéterminée, et toutefois son indétermination n'est pas absolue, puisque sa création n'est pas sans but. Libre, elle sera ce qu'elle voudra; mais comme elle doit être libre, elle doit vouloir sa liberté; sa liberté implique en elle-même une loi : la créature qui naît de l'amour est une créature morale.

L'acte de volonté que nous demandons constitue la personnalité de la créature. La personne en effet est l'être libre qui se pose et se reconnaît comme tel. Nulle personne n'est telle que par son fait. La personnalité n'est pas l'attribut d'une chose, mais l'acte d'une force. Au fond tous les attributs réels des êtres sont des actes.

Une controverse assez vive s'est élevée sur la question de savoir si la personnalité implique une limitation ou si l'être absolu peut être personnel. Les partisans de la première opinion la soutiennent en disant que l'être ne peut pas se reconnaître lui-même et se poser en qualité de *moi* sans se distinguer par là d'autres êtres, et sans entrer en rapport avec eux.

Nous pourrions accorder qu'il en est ainsi, tout en repoussant la conséquence qu'on en tire contre la personnalité divine. Nous n'avons pas enseigné que Dieu soit personnel de sa nature; nous avons enseigné que son essence est un insondable mystère, parce qu'il est liberté. Comme la personnalité humaine, la personnalité divine ne peut être qu'un fait. Bien entendue, la doctrine catholique de la Trinité nous ferait comprendre comment l'être parfait distingue éternellement en lui-même une pluralité de personnes. Nous avons évité de nous prononcer sur ce sujet sublime, parce qu'à nos yeux la pensée humaine n'atteint Dieu que dans ses rapports avec le monde, et que nous sommes loin de donner les

limites de nos connaissances pour bornes à la réalité. Si l'on tient à faire de la personnalité de Dieu une proposition philosophique expresse, sans abandonner l'idée que la personnalité est nécessairement relative, on pourrait dire encore que Dieu se constitue comme personne par l'acte même de la création. Ceux qui nient la personnalité divine nient probablement aussi la création; aussi n'ai-je pas la prétention de les réfuter par cette remarque; je veux montrer seulement que leur analyse de la personne n'ébranle rien. Dieu n'est pas une personne dans le sens humain, une personne qui délibère, qui change d'avis, en qui se succèdent une infinité de modifications finies. Dieu est un acte immuable, éternel; mais cet acte, qui est l'Amour, suppose derrière lui l'intelligence et la liberté, éléments constitutifs de la personnalité. Ainsi la proposition que toute personne est limitée, que toute personnalité est relative, n'exclurait pas le Dieu personnel. Mais cette thèse, prise en elle-même, est fort contestable; elle repose, ce me semble, sur la confusion des idées d'universel, d'infini et d'absolu; ainsi que sur une interprétation abusive des faits de conscience. Que l'homme ne se reconnaisse pas comme personne sans apercevoir d'autres personnes; c'est incontestable, et cela s'explique aisément; il n'en résulte pas que cette relation soit essentielle à la personnalité. On pourrait dire avec le même fondement que la personnalité implique la conscience d'un corps;

ce qui serait vrai dans le même sens. Nous ne connaissons aucun motif rationnel de contester la personnalité divine.

Quant à la créature, en prenant possession de la liberté qu'elle a reçue, elle devient personne. Cet acte décisif peut s'accomplir de plusieurs manières, mais le but ne peut être atteint que d'une seule : ce but, c'est qu'en prenant possession de sa liberté, l'être créé la consolide.

Ce but est la volonté de Dieu. Dieu veut le bien de la créature ; il veut que la créature veuille son propre bien, parce que pour elle il n'y a pas d'autre bien que le bien qu'elle veut. Par une extension naturelle, on applique le nom de bien à des instruments — la fortune, à des symptômes — le plaisir, mais proprement le seul bien, c'est le but, le bien c'est être, agir, vouloir. Le bien de la créature est de s'unir à Dieu. La pénétration réciproque des deux volontés peut seule faire de la volonté finie une volonté pleine et féconde; séparée de Dieu, la créature libre s'abîme dans le néant de la contradiction. Pour être et pour être elle-même, la créature doit se distinguer de Dieu par un acte qui l'unisse à lui. Aimer est le nom d'un tel acte. La liberté posant la liberté, telle est la forme de la création : le sens en est l'amour attendant l'amour.

En aimant Dieu, la créature se plonge incessamment dans la source de l'être et boit les flots d'une jeunesse éternelle. Elle se veut elle-même, mais

non pour elle-même. Elle se veut, afin que Dieu soit réalisé en elle. Elle ne se veut pas comme but, mais comme moyen. Elle s'offre à Dieu comme organe pour accomplir ses desseins. Elle devient transparente à Dieu, elle est traversée et pénétrée tout entière par le souffle de Dieu. C'est ainsi, car il est beau qu'il en soit ainsi, c'est par la libre volonté de la créature que l'absolu reste l'absolu, malgré les restrictions qu'il s'impose en créant, parce qu'il franchit toutes ces restrictions. Le cœur de l'être libre est l'objet du triomphe de Dieu. La victoire que Dieu remporte est la seule vraie victoire, car la liberté est la seule vraie puissance. Ce qui fait l'éclat de sa couronne, c'est qu'il incline les cœurs.

Par l'amour de la créature pour son auteur, tous les problèmes de la pensée sont résolus. L'œuvre de la création est achevée. Dieu s'est enrichi, s'étant donné la seule chose qui possède une valeur réelle. Lui, l'absolu, qui de son essence est tout, s'abaisse, en créant, à la sphère des relations; il consent à n'être pas tout, pour redevenir tout par le fait de la créature. Il consent à devoir quelque chose à la créature, et, merveille ineffable, il y réussit, car l'amour a toujours du prix.

Dieu dans le mystère de son essence éternelle — Dieu se limitant lui-même pour donner place à l'existence, à la liberté finie, et contredisant ainsi sa propre nature, parce qu'il est plus grand que sa nature,—Dieu se rétablissant dans l'absolu, sans tou-

tefois absorber la créature, à la fois tout et Seigneur de tout : tels sont les trois termes que l'amour unit incessamment. La formule de Hégel, l'affirmation, la négation et la négation de la négation ; l'harmonie se réalisant par le contraste, cet admirable type logique de tout développement, de toute histoire et de toute vie n'est qu'un pâle reflet du rapport réel entre Dieu et le monde. Celui-ci, dans sa réalité substantielle, est un rapport de volonté, il repose tout entier non sur la nécessité de l'essence absolue, mais sur une libre résolution. La spéculation logique s'abuse en prenant pour une nécessité des choses mêmes l'infinité éternelle du fait. Ainsi s'explique et se confirme dans notre point de vue l'étrange paradoxe de Descartes, que la logique elle-même est contingente et dépend du libre arbitre de Dieu. La logique universelle est une effluve de l'amour.

Dans l'amour de la créature pour son Dieu, le but de la création est atteint. L'univers s'explique comme une réalité morale. Tout se résout en rapports de volonté. L'esprit est satisfait. On sent qu'il n'y a plus rien à demander. La métaphysique est achevée. La morale en un sens l'est aussi. Il ne nous reste plus rien à déduire de l'idée de la créature libre, telle que nous la concevons *a priori*. La morale purement spéculative se résume en un seul précepte : Aimez Dieu. En ces deux mots la science morale est accomplie, telle du moins que nous pou-

vons la concevoir au moyen de nos données actuelles.

La morale est accomplie, et, chose singulière, en s'accomplissant, elle s'évanouit. Dans la pleine réalisation du but universel il n'y a plus de morale, car il n'y a plus de devoir. L'idée du devoir est celle d'une conduite conforme à notre nature essentielle, c'est-à-dire à la volonté absolue qui nous fait être, mais ce devoir nous pouvons réellement l'accomplir ou ne pas l'accomplir. Le devoir ou l'obéissance supposent la possibilité réelle de ne pas obéir, et par conséquent la présence de plusieurs motifs d'action différents. Si tout absolument parle en nous dans le sens de l'obéissance, elle va sans dire et cesse proprement d'être de l'obéissance. Ainsi pour que l'amour de Dieu soit un devoir, il faut qu'il y ait dans la créature quelque chose qui l'en détourne. Nous trouvons bien cet élément dans la créature avant toute espèce de détermination de sa part, mais nous ne le trouvons plus en elle lorsqu'elle aime Dieu. Justifions successivement ces deux assertions :

Avant toute détermination, dans la créature telle que la pure pensée nous la fait connaître, il y a certainement à côté de la puissance qui la sollicite à l'amour de Dieu, une puissance qui l'en détourne. Dans cet état fugitif de l'innocence, nous ne pouvons pas attribuer à la créature une conscience réfléchie d'elle-même et des conséquences de la décision

qu'elle est appelée à prendre. Son intelligence est encore virtuelle comme sa volonté, elle a la faculté de se comprendre, mais proprement elle ne se comprend pas. Elle se sent libre, elle est heureuse et fière de la puissance qui palpite en son sein, mais elle ne saurait apercevoir la contradiction à laquelle est attaché l'exercice de cette puissance. Ignorant les périls de la liberté, elle croit n'avoir qu'à se poser comme libre, comme reine de la création, comme créatrice elle-même. Le sentiment de la dignité qui réside en elle l'incite à se vouloir d'une manière absolue, à se prendre elle-même pour but, à se poser comme le but universel. Telle est la séduction qui la détourne de Dieu.

Cependant nous ne pouvons pas admettre qu'elle n'ait primitivement aucune conscience du lien qui l'unit à son auteur; nous n'admettons point cette idée, non pas à cause des terribles conséquences que nous apercevons déjà, mais parce que l'analyse sincère du sujet nous en détourne. L'intelligence créée, qui n'existe que par l'acte et dans l'acte de Dieu, n'est pas sans conscience quelconque de son rapport avec Dieu; seulement cette conscience est substantielle et non pas formelle, spontanée et non pas réfléchie. En un mot, l'âme innocente sent Dieu, mais elle ne le comprend pas.

Il y a donc dans la créature un instinct, une voix qui lui dit: ne t'éloigne pas de Dieu, regarde à Dieu; c'est le sentiment de son origine. Il y a un in-

stinct, une voix qui lui dit: règne, sois libre, jouis de toi-même, adore-toi toi-même; c'est le sentiment de sa force, le sentiment de sa liberté. Quant à la signification profonde de ces deux instincts contraires, quant aux conséquences du choix intérieur qu'elle va faire entre eux, la créature ne les connaît pas. Elle est précisément dans les conditions qui assurent le caractère moral de sa décision: d'un côté l'intérêt apparent, de l'autre la voix intérieure de la conscience.

Mais supposons que celle-ci soit écoutée, supposons que la créature aime Dieu, alors la lumière se fait, l'illusion s'évanouit et nous ne trouvons plus de puissance capable de détourner l'âme d'aimer toujours. Elle trouve dans l'amour de Dieu sa fin, son accomplissement, la réalité de son être. Et puis l'amour de la créature pour son Dieu n'est pas comme l'amour de Dieu pour elle, un amour de pure grâce, c'est un sentiment de reconnaissance. Nous aimons Dieu parce qu'il nous a aimés le premier. L'aimer, le vouloir tel qu'il est, c'est le vouloir tel qu'il nous aime; l'aimer, c'est le sentir, c'est le voir, c'est l'entendre, c'est se pénétrer, c'est s'abreuver de son amour. D'où pourrait venir la pensée d'interrompre une telle relation lorsqu'elle est comprise? et cette relation, notez-le bien, ne peut pas exister sans être comprise. La créature qui aime Dieu se fonde incessamment en Dieu, elle renouvelle incessamment elle-même la merveille de

sa création. Elle renaît toujours jeune et toujours belle, car elle trouve en Dieu la vérité de son être, et la beauté, c'est la vérité; si la beauté nous apparaît ici-bas comme un mensonge, c'est le monde lui-même qui est mensonge. L'âme respire en Dieu l'air et non pas le vide. Dieu est son élément, son lieu, sa patrie. Ce n'est qu'en le possédant qu'elle se possède, puisque la réalité de son être est tout entière dans l'amour qui la produit. En l'aimant, elle s'aime, car elle sait qu'elle est encore lui; comme en l'aimant, Dieu s'aime lui-même, sachant qu'elle, c'est encore lui, non pas tant parce qu'il la fait être que parce qu'elle l'aime. L'amour est la profondeur et la force, la source inépuisable de la force et de la profondeur. On peut le dire même de l'amour terrestre, symbole impuissant de l'amour véritable. Il y a plus de réalité, plus de substance et plus de lumière dans un sourire et dans une larme que dans tous les systèmes des sages. Comment un devient-il deux? comment deux ne font-ils qu'un? ces énigmes, qui confondent la logique et qu'il faudrait pourtant déchiffrer si l'on veut s'expliquer le monde, le premier ignorant venu en a le mot, lorsqu'il aime. Il sait par cœur tous les mystères, il les sait si bien qu'il joue avec eux; et le jeu lui-même est un mystère que les philosophes n'expliqueront pas de sitôt. Dans tous les jeux il y a quelque chose de l'amour. L'amour est la seule chose sérieuse, mais l'amour joue, parce qu'il est heureux; il est heu-

reux parce qu'il est libre, parce qu'il est la *liberté*. Pour qu'il devienne un esclavage comme nous le voyons, il faut le renversement de tous les rapports. Aimer, c'est vivre, aimer, c'est se sentir vivre, aimer, c'est se posséder, aimer, c'est se donner, aimer, c'est se doubler. Aimer Dieu, ce n'est pas se doubler seulement, c'est affranchir son être, au sens le plus vrai, des limites de l'existence finie, c'est se donner la plus haute réalité possible, c'est s'élever soi-même à la puissance de l'infini.

Et si le sentiment n'est que l'écho du fond de notre être, si le bonheur n'est que la conscience de la force, de l'harmonie et de la vérité, comme le malheur est la conscience du désaccord intérieur, du mensonge et du néant ; il est impossible que l'amour de Dieu, perfection du bien, perfection de notre être, ne soit pas aussi la plénitude du bonheur.

Ainsi l'âme qui aime Dieu est riche, libre, heureuse ; elle aussi se trouve satisfaite et n'éprouve plus aucun besoin. Qu'est-ce donc qui pourrait l'arracher à cette condition? Ce n'est pas l'ennui ; car l'ennui n'est que le sentiment de la disproportion entre le principe de notre activité et l'objet dont elle est occupée. Si l'ennui nous atteint au sein de nos joies, c'est que nos joies sont la parodie du bonheur. Celui qui est heureux n'a pas besoin d'être diverti. L'amour de Dieu ne laisserait pas de place au désir du changement ; rien ne peut en détourner l'âme qui l'a réellement goûté.

Dès lors, comme je viens de le dire, la notion de devoir ne s'applique à l'amour de Dieu que dans un sens transitoire. Du moment où il s'est produit, cet amour est un fait, il est la vie de la créature; il n'est plus un devoir, puisque la possibilité de le négliger, subsistant toujours idéalement, n'est pourtant plus une possibilité réelle. Avec l'accomplissement de la loi morale, toutes les diversités de l'existence et de la pensée viennent se fondre dans le pur élément de l'amour.

Ainsi nous avons épuisé, je ne dis pas la science *a priori*, proprement il n'en existe pas de telle, mais les conséquences de la première vérité expérimentale, la certitude que Dieu a créé. En somme, nous avons vu que les destinées de l'univers sont remises à la liberté de la créature et que, pour que le but positif de l'univers soit atteint, il faut que la créature libre se décide à aimer Dieu.

Maintenant, pour arriver à l'intelligence du monde réel, dont la pensée a besoin, et sans laquelle il est impossible d'asseoir solidement aucune règle pratique, nous devrons nous demander comment la créature libre s'est déterminée, quelle est en fait, dans le monde tel que nous le connaissons, la situation de la créature libre relativement au problème inhérent à sa nature. Ici le raisonnement ne peut plus rien nous apprendre, car il s'agit d'un fait positif, d'un acte de liberté. Pour résoudre la question que

nous venons de poser, il faut nécessairement recourir de nouveau à l'expérience, il faut consulter la nature, l'histoire et notre propre cœur.

C'est l'existence réelle du monde et de notre raison qui a fourni la base de nos déductions précédentes. En considérant de la manière la plus générale le monde où nous vivons, nous avons trouvé qu'il est l'œuvre de l'amour de Dieu. C'est de l'homme, seule créature libre que nous connaissions, que nous croyons avoir démontré qu'il est fait pour aimer Dieu. La créature, avons-nous dit, est voulue pour elle-même; or l'être libre est seul susceptible d'être voulu pour lui-même, parce qu'il possède seul les qualités propres à faire de lui un but pour la volonté divine. C'est donc nous qui sommes l'objet voulu: le reste n'existe que pour nous ou pour les êtres moraux comme nous. Si nos déductions sont exactes, nous sommes appelés à déterminer nous-mêmes ce que nous sommes.

Et maintenant que sommes-nous? Voilà la question, la question pressante, inévitable, la question constamment posée à chaque être humain. Au fond, c'est la seule question. Elle ouvrirait à nos regards un champ d'investigations tout nouveau.

FIN.

TABLE DES MATIÈRES

LA PHILOSOPHIE

DE

LA LIBERTÉ

PAR

CHARLES SECRÉTAN

L'IDÉE

> Edita doctrina sapientum templa serena.
>
> Lucrèce, *D.N.R.*, II, 8.

SECONDE ÉDITION

PARIS

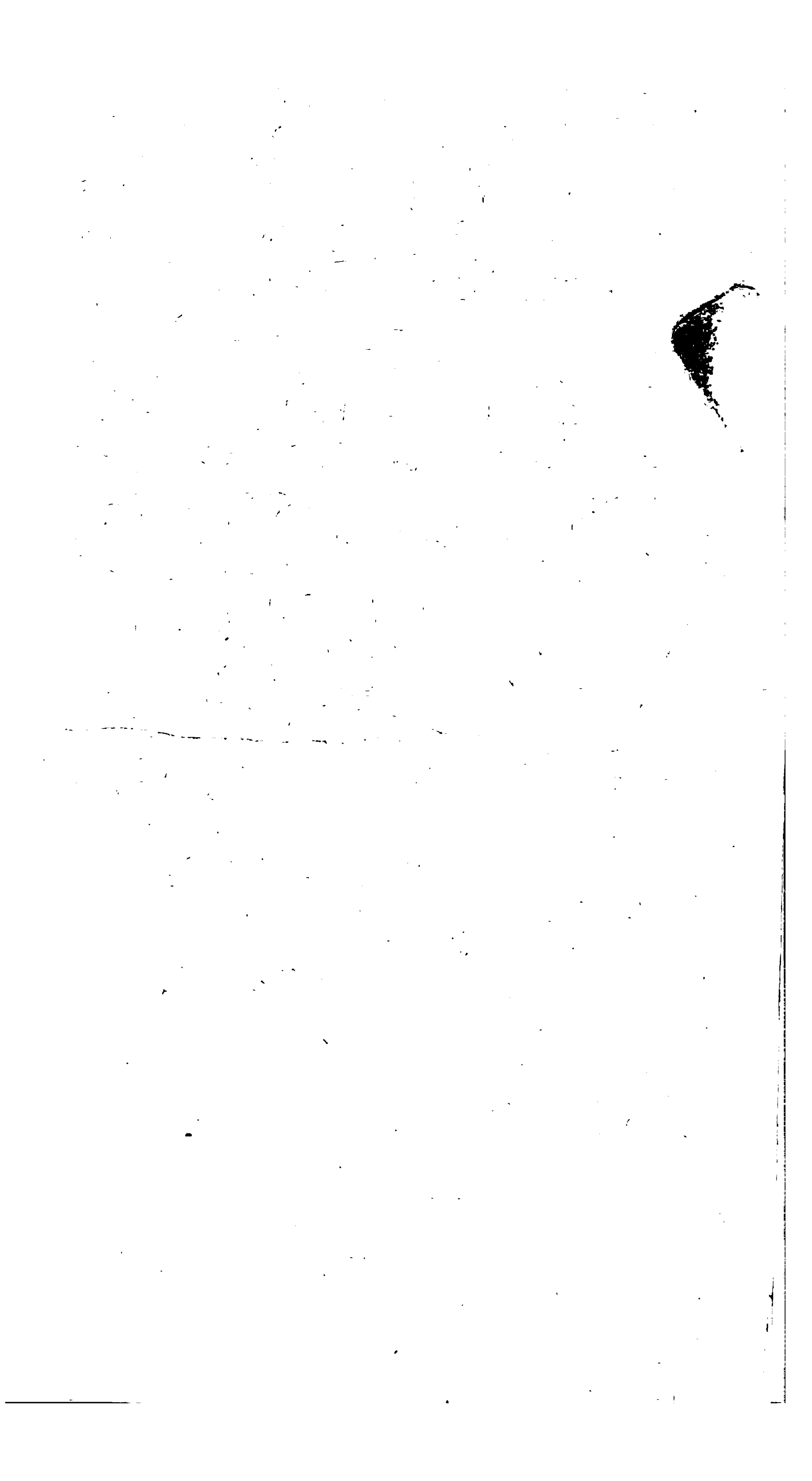
AUGUSTE DURAND | JOEL CHERBULIEZ

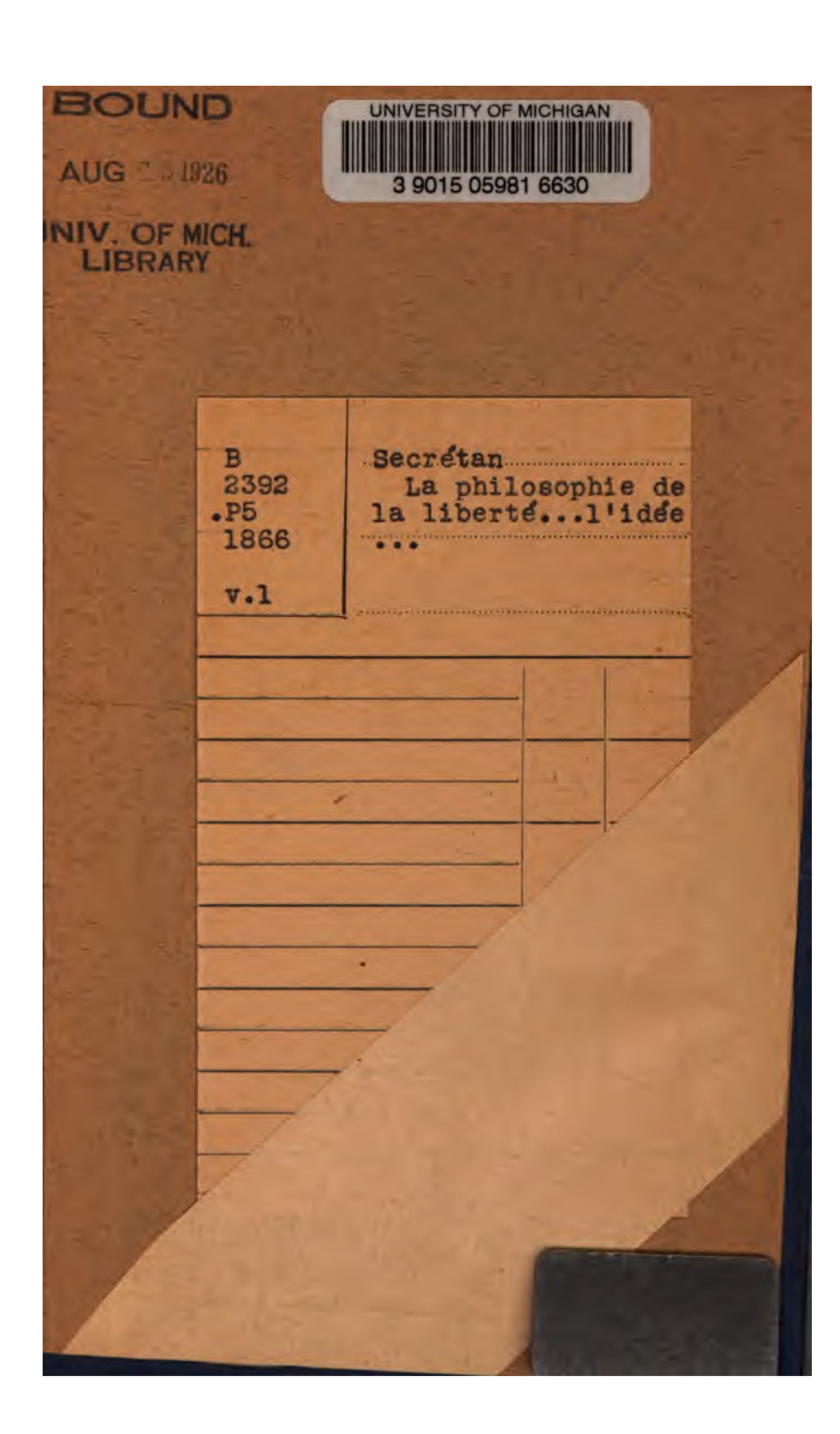
RUE CUJAS, 9 | RUE DE SEINE, 33

1866

bien portante, si l'on osait la traduire en paroles, ne pourrait-on pas l'exprimer ainsi : « Mon Dieu, quel que je sois, quoi qu'il arrive, au sein de la joie ou de la souffrance, je te rends grâce de ce que tu es Dieu ! » Le cœur sent ces choses; l'ignorant ne les sait ni plus mal ni mieux que le savant; tous deux les savent s'ils les sentent, mais il est difficile de les formuler. Les perfections de Dieu sont en elles-mêmes l'objet de notre reconnaissance et de notre adoration ; or elles ne pourraient pas exciter de tels sentiments si elles n'exprimaient qu'une intime nécessité des choses; pour que le sentiment religieux s'explique et se justifie, il faut les considérer comme un produit de la volonté. Le sentiment religieux témoigne donc en faveur de notre point de vue.

Toutefois on ne se décide pas sans peine à faire tout reposer sur cette aiguille de la liberté. On n'écarte pas aisément l'idée d'une nature en Dieu une fois qu'elle s'est introduite dans l'esprit. Il faut donc la poursuivre jusque dans son dernier retranchement. Ce dernier retranchement, c'est l'amour lui-même, l'amour considéré comme exprimant une nature que Dieu posséderait sans se l'être donnée, l'amour pris comme essence universelle et nécessité suprême. L'amour est la perfection, dira le mystique, par conséquent Dieu est amour. L'amour est au-dessus de la liberté; s'il faut choisir lequel des deux exprime l'essence divine, c'est l'amour





BOUND
AUG 1926
UNIV. OF MICH.
LIBRARY
UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 05981 6630
B
2392
.P5
1866
v.1
Secrétan
La philosophie de
la liberté...l'idée
...





que nous venons de rappeler. Dieu fait l'homme à son image : Dieu est liberté dans son essence, et se revêt de l'amour par son fait. Il faut donc que l'homme soit aussi liberté dans son essence, pour se revêtir de l'amour par son propre fait. Ici comme partout un sentiment immédiat nous enseigne que cela seul a du prix dans un être et mérite positivement le nom de bien, qui naît de sa libre volonté.

La créature est donc faite libre, ainsi le veut l'idée de Dieu. La liberté n'est qu'une puissance. Créer un être libre, c'est poser le problème de ses destinées. L'être libre n'est que ce qu'il se fait. Cela est vrai de la créature finie comme cela est vrai de l'absolu. Mais dans cette identité vous saisissez une profonde différence : la liberté absolue peut, selon qu'il lui plaît, se manifester ou ne pas se manifester — la créature, au contraire, étant faite libre, trouve dans la volonté même qui la constitue, l'obligation de se réaliser comme telle. Dieu veut que la créature soit, c'est-à-dire qu'elle soit libre ; il veut qu'elle existe comme libre ; or elle ne peut exister comme libre que par le fait de sa propre volonté. Il y a là une contradiction dont la solution embrasse les destinées de la créature. La sphère dans laquelle cette contradiction se résout est la sphère de la morale.

VINGTIÈME LEÇON

XVII. *Par l'acte même de sa création, la créature libre est appelée à réaliser sa propre liberté.* Preuve : La liberté de la créature est voulue absolument, car elle constitue sa perfection ; il faut donc qu'elle se réalise ; mais elle ne peut se réaliser que par l'acte de la créature, autrement elle ne serait pas liberté. Remarque : l'idée que nous venons de formuler est celle du devoir. La tâche proposée à la liberté créée constitue le problème de la morale.

XVIII. *La créature ne peut réaliser effectivement sa liberté qu'en aimant Dieu.* Preuve : Dieu veut la réalité de la créature. Il veut donc qu'elle ait le principe de son être en elle-même ; réaliser sa liberté, c'est se vouloir elle-même. Cependant, si la créature se fondait exclusivement sur elle-même, elle se séparerait de la volonté créatrice, contradiction intérieure qui aboutit à l'anéantissement. Il faut donc que la créature se fonde à la fois en elle-même et en Dieu, qu'elle se veuille en voulant Dieu, c'est-à-dire qu'elle se veuille pour Dieu, qu'elle aime Dieu.

On a trop souvent méconnu le principe générateur de la philosophie. Ce principe, que Descartes exprime avec la naïveté du génie, c'est le sentiment de la perfection. La raison humaine est théogonique et non panthéiste. Elle ne résout point l'énigme du monde ; mais elle affirme qu'en dehors de ce monde, en opposition à ce monde de faiblesse et de misère, il y a un être parfait. Si son témoignage est fidèle, il faut confesser que l'être parfait, réunissant en lui toute plénitude, se suffit à lui-même et n'a pas besoin de nous. Harmonieux ou discordant, l'assemblage des êtres finis où nous prenons une place pourrait donc n'être point ; il ne saurait être conçu que comme le produit d'une libre création. L'être qui se suffit à lui-même ne trouve dans sa nature aucun motif de créer autre chose que lui ; dès lors

le motif de la création doit être cherché dans la créature elle-même, c'est-à-dire que l'acte qui la produit est une volonté d'amour.

Ainsi la raison, chose merveilleuse, nous contraint, sitôt qu'on l'écoute, à franchir les bornes de la raison. Il faut sortir de la raison pour s'expliquer l'existence du monde. Le monde est irrationnel. A quoi bon le monde, puisque l'absolu se suffit à lui-même? *A priori*, la création n'est pas nécessaire, et pour certain nous ne l'eussions jamais imaginée! L'amour est irrationnel comme tout ce qui est sublime, et pourtant, d'un autre côté, il est tout ce qu'il y a de plus rationnel; car il est la perfection, que la raison réclame impérieusement. Telle est la constante loi de notre pensée; elle a besoin de la vérité sans réussir à la produire : toujours elle voudrait deviner, toujours elle a besoin d'être enseignée; mais quand elle a reçu la vérité, elle l'embrasse, elle se l'assimile, et le surnaturel devient naturel.

L'amour se manifeste par la création d'un être libre. Désigner l'amour comme motif de la création, c'est affirmer la liberté de la créature; car aimer, c'est vouloir la réalité de l'être aimé; or la réalité de l'être est la liberté. Nous l'aurions prouvé, s'il était besoin d'une preuve à l'appui de cette assertion, que la conscience confirme par un témoignage immédiat. Nous retrouvons ici, dans une forme plus précise, l'identité du rationnel et de

l'irrationnel que nous avons signalée tout à l'heure, En effet, bien que fondée sur le raisonnement et sur l'évidence, il n'y a rien de plus difficile à concevoir que la création d'un être libre. Nulle contradiction n'est plus dure que l'existence d'une liberté en face de l'absolue liberté. La raison déclare que la puissance divine est infinie, et pourtant elle n'est pas infinie, si je suis libre. On peut dire que Dieu a déployé son amour pour la créature en faisant pour elle tout ce qu'il y a de plus difficile, alors qu'il l'a rendue libre. En étendant ainsi le réel au delà des limites du possible, Dieu fait bien voir qu'il est Celui à qui rien n'est impossible, qu'il est l'absolue liberté. Il contraint la pensée à s'élargir, et son œuvre proclame sa gloire.

Mais avec l'œuvre immédiate de Dieu, la création n'est pas réellement achevée, précisément parce que la liberté créée est une contradiction. L'être libre est celui qui se fait lui-même ce qu'il est. Pour accomplir la loi de sa destinée, l'être libre du chef de Dieu doit se rendre libre de son propre chef. Puis, sa liberté met une limite à l'empire de Dieu, qui n'en souffre aucune. Dieu laisse à la créature le soin de concilier ces contradictions et d'assurer, en l'achevant, l'existence de son ouvrage. C'est l'œuvre de la liberté morale. Ainsi les destins sont suspendus à la liberté morale.

Nous voici parvenus au point vers lequel toutes nos recherches étaient dirigées; nous pouvons dé-

terminer le problème de la morale au moyen des principes fournis par la métaphysique. La morale étant la loi de la liberté humaine, ce que réclame avant tout la morale scientifique, c'est une juste idée de la liberté humaine. La métaphysique nous a fait comprendre la liberté en général par la liberté absolue, dans laquelle nous avons reconnu le principe des principes, la source de toutes les possibilités. Par l'idée de Dieu, c'est-à-dire de l'amour, où l'absolue liberté se réalise comme telle, nous sommes arrivés à comprendre la création. Le trait fondamental de l'être créé, c'est l'image de Dieu empreinte en lui, la liberté. Ici les résultats de la spéculation logique se renouent à l'expérience intérieure. Nous nous retrouvons nous-mêmes, nous trouvons la notion dont nous avions besoin pour nous expliquer à nous-mêmes, la notion de la liberté créée. En effet, d'un côté le sentiment intime et la conscience morale nous attestent que nous sommes libres, de l'autre le sentiment intime et la conscience morale nous empêchent de nous confondre avec l'absolu.

Nous avions besoin de cette idée d'une liberté créée pour trouver la clef de notre existence. Nous en avions besoin lors même que la conscience nous rend certains du fait que nous sommes libres, car, tant que nous n'en concevions pas la possibilité scientifique, nous ne possédions réellement pas ce fait dans la pensée. Maintenant que nous savons

d'où vient la liberté créée, maintenant que nous la savons possible et nécessaire parce que Dieu est amour, nous nous connaissons nous-mêmes dans notre principe. Mais nous n'avons encore de nous-mêmes qu'une idée abstraite et, comme toutes les abstractions, énigmatique. Nous savons qu'une créature libre est possible, nous savons que la raison la réclame comme terme correspondant d'un Dieu d'amour, d'un Dieu créateur, d'un Dieu qui se réalise en tant que Dieu, car le Dieu du vide n'est point Dieu, le Dieu de la matière n'est pas encore Dieu. Mais nous ne savons pas encore comment une créature libre est possible. Cette possibilité certaine est un mystère et, je le répète, une contradiction. Nous ignorons en quoi consiste la liberté de la créature. Essayons d'en préciser, d'en éclaircir l'idée, de l'approfondir, s'il se peut, en nous fondant uniquement sur ce qui précède.

Nous trouvons un parallélisme remarquable, bien que nécessaire, entre l'idée du Créateur et celle de la créature. Je dis un parallélisme; ne le confondez point avec une identité. La parole qui nous dit que Dieu créa l'homme à son image peut être prise dans un sens plus littéral qu'on ne pense : la perfection d'une image est d'être une image, ce n'est pas de remplacer l'original. Une eau tranquille, une glace polie donnent une image parfaite de celui qui s'y contemple, mais tous les traits en sont renversés. Il n'en est pas autrement de la liberté de la créa-

ture lorsqu'on la compare à la liberté absolue, ce qui est le seul moyen d'en éclaircir l'idée *a priori*.

La liberté absolue présente à la pensée une contradiction éternellement résolue par le fait : Elle est tout et elle n'est rien, car en tant que liberté elle n'est rien encore ; elle pourrait ne pas se réaliser et demeurer mystère ; mais en fait elle se réalise, elle se détermine sans cesser d'être absolue liberté, par l'acte éternel de l'amour.

La liberté de la créature est pareillement une énigme, une contradiction, mais dans un tout autre sens : La créature est faite libre. Sa liberté est voulue par un décret absolu. Cependant l'être libre n'est tel que parce qu'il se fait lui-même ce qu'il est. La créature est donc appelée à se faire elle-même ce qu'elle doit être. La création d'un être libre est un appel : par le fait même que la créature est libre, elle est mise en demeure d'agir, de vouloir. Elle n'existera véritablement que lorsqu'elle aura voulu. La création d'un être libre est un engendrement, c'est-à-dire la production d'un germe destiné à se réaliser lui-même par son activité. Savoir que la créature est libre en vertu de son essence, libre en vertu de l'acte créateur, ce n'est donc pas encore savoir ce qu'elle est réellement. L'être libre par son essence n'est libre réellement que s'il se veut libre. Toute la morale est dans ce mot ! Dire que Dieu crée un être libre revient à dire que Dieu crée un être capable d'être libre ou de ne pas l'être,

par l'usage même qu'il fera de cette liberté primitive. Et l'expérience nous prouve que la liberté est effectivement un trésor qui se conserve, s'augmente ou se perd selon l'usage que l'on en fait. Ce jeune homme qui, après avoir gaspillé son temps, son talent, sa fortune, se voit réduit à prendre la pioche ou le mousquet, il était libre et il ne l'est plus; il est toujours libre dans son essence, mais il ne l'est plus réellement. Les ivrognes, les voluptueux, qui n'ont imposé aucun frein à leurs passions charnelles, ils furent libres, ils ne le sont plus (et les passions charnelles ne sont pas seules à creuser le tombeau de la liberté). Je ne dis pas que ces exemples aillent jusqu'au fond du sujet; je ne dis pas qu'ici-bas la liberté essentielle de l'individu puisse être jamais entièrement anéantie. Il reste à l'esclave et même au vicieux, qui est bien plus esclave, une suprême liberté, celle du suicide. Mais notre liberté primitive peut être tout au moins contredite, stérilisée, infiniment amoindrie par l'emploi que nous en faisons. L'expérience de la vie nous la montre, hélas! toujours plus ou moins altérée, plus ou moins restreinte de cette manière. Cela suffit pour justifier notre pensée. Au fait, l'évidence logique parle en sa faveur. L'être nécessairement libre ne le serait pas véritablement, puisqu'il ne serait pas libre vis-à-vis de sa liberté.

Dans ces profondeurs gît la contradiction inhérente à la liberté de la créature : Puisqu'elle est

libre par son essence, elle est capable de se maintenir libre, c'est-à-dire de confirmer, de réaliser sa liberté ou de la prodiguer et de la détruire. Voilà l'un des côtés. — L'autre est que sa liberté est voulue d'une manière absolue. Le motif de la création est la volonté de répandre le bien; le but de la création est le bien, le bien positif, le bien réel de la créature; ce n'est donc pas seulement sa liberté virtuelle ou possible, mais c'est l'accomplissement de sa liberté. *Il faut* que la créature soit libre. Il le faut, puisque c'est le sens et le tout de la création; il le faut, puisque c'est la volonté de l'absolu.

La contradiction est manifeste; elle est profonde. Précisons-là :

La liberté de la créature est à la fois conditionnelle et absolue, purement virtuelle et pleinement réelle. Sa réalité dépend et ne dépend pas d'elle-même. Elle est à la fois inaliénable et aliénable, parce qu'elle est liberté. Telle est la contradiction inhérente à l'idée de la créature.

La contradiction inhérente à l'idée de l'absolu s'est présentée à nous dans les termes suivants : L'absolu est réel, c'est-à-dire déterminé, car il existe — en même temps il n'est pas réel; car il est indéterminé, puisqu'il n'est que liberté; or la liberté est l'indétermination même; la liberté n'est pas une réalité, ce n'est pas un acte, mais une puissance, ou plutôt *la puissance* par excellence. La liberté n'existe pas en tant que liberté, elle

n'existe qu'en s'aliénant, en cessant d'être puissance pour revêtir une existence étrangère à sa nature, en devenant une volonté déterminée, au lieu de rester la possibilité de tous les vouloirs.

Cette contradiction insoluble à la raison est résolue par l'irrationnel, par le miracle, par le fait. Dieu est amour, il veut effectivement quelque chose, il se réalise dans une volonté déterminée, mais dans une volonté telle qu'elle laisse paraître entièrement son éternelle essence; car c'est une volonté impossible à tout autre qu'à Celui qui est liberté. Le mot de l'énigme de l'absolu est donc le miracle, c'est-à-dire le fait qui n'est que fait, qui ne peut être ni prévu, ni compris. Il est impossible, en effet, de concevoir comment l'absolu peut aimer, c'est-à-dire vouloir autre chose que l'absolu, autre chose que tout; car il est tout, puisqu'on ne saurait par la pensée ajouter à sa réalité. Il est impossible d'entendre comment il peut vouloir l'existence d'un autre être libre, d'une autre volonté que la sienne, c'est-à-dire se limiter, se rabaisser. Et pourtant il faut bien qu'il se restreigne et se fasse petit pour laisser place à nos caprices, à notre orgueil, à notre méchanceté. Il faut qu'il soit patient, il faut qu'il souffre, puisqu'il veut le bien et voit le mal. Il faut qu'il soit patient, c'est-à-dire qu'il soit petit. Mais c'est alors qu'il est le plus grand, car alors il fait l'impossible. L'absolu existant comme amour, l'absolu se restreignant lui-même, voilà certes l'impossible;

mais cet impossible est la source vivante de toutes les possibilités réelles; l'amour est le mystère, mais ce mystère est le commencement de toute explication véritable. Le nœud suprême n'est donc pas délié, il est tranché : Dieu est un miracle. La liberté, qui ne saurait exister, existe cependant dans l'amour. Telle est la contradiction de l'absolu : elle ne se lève que par le fait.

La contradiction inhérente à la liberté créée ne se résout pas non plus par la simple intelligence ou par l'analyse logique des termes du problème. Cependant la solution n'en est pas miraculeuse dans le sens de la première. Ce n'est pas un fait pur et simple, ce n'est pas non plus une idée, une nécessité des choses; c'est une loi, ou plutôt c'est *la loi,* c'est le devoir. La liberté de la créature est à la fois aliénable et inaliénable, disons-nous, absolument voulue et dépendant d'elle-même. Qu'est-ce que cela signifie, sinon que la liberté de la créature renferme en elle-même une loi, la loi de veiller à sa propre conservation, de travailler à sa propre réalisation? Nous assistons à la naissance de l'idée du devoir, qui a l'amour avant lui et au-dessus de lui, qui n'est rien sinon par l'amour et dans l'amour, et que l'amour seul rend intelligible. Elle est bonne cette morale de Kant et de Fichte qui cherche la loi de la liberté dans la notion de la liberté même. Elle est bonne, mais elle exige un complément. C'est la liberté créée qui est obligée de se réaliser. Elle y

est tenue, parce que Dieu la veut. En supprimant Dieu, vous supprimez l'obligation ; le sentiment de l'obligation persiste bien ; mais à titre de phénomène inexplicable, dont il suffit d'effectuer en soi-même la négation pour s'en affranchir de fait et de droit. Sans la contradiction de l'amour, où l'infini se limite en s'exaltant, point de créature libre ; sans créature libre, point de devoir. Mais du moment où nous avons une créature libre, nous avons aussi le devoir. La naissance de la créature libre est l'avénement du devoir et de l'ordre moral. L'unité, le secret, l'Idée du monde créé, se trouvent dans l'ordre moral.

Avec l'idée du devoir, la distinction du fait et du droit s'introduit dans la pensée. Le droit, à le prendre dans toute sa généralité, n'est autre chose que ce qui doit être réalisé par l'activité des êtres libres, c'est-à-dire le devoir considéré sous un point de vue objectif. On exprimerait donc avec justesse l'idée de la création en disant qu'elle est la sphère du droit et du devoir. Tout le reste est accessoire, tout le reste ne peut être envisagé que comme moyen ou comme instrument. Telle est, par exemple, la signification de ce que nous appelons la matière ; c'est pourquoi nous n'en parlons point à part. La créature, pour nous, c'est la créature libre, qui seule possède un véritable être, au sens de nos définitions, puisqu'elle seule est pour elle-même.

En résumé, la contradiction de l'infini est sur-

montée de fait par l'amour, qui est un fait supérieur à toute espèce de droit, et sur lequel il n'existe aucun droit. la contradiction du fini est conciliée en droit par le devoir, qui subsiste éternellement en droit, lors même qu'il ne serait réalisé par aucun fait.

La liberté de la créature est à la fois aliénable et inaliénable; aliénable, parce qu'elle dépend d'elle-même, inaliénable, parce qu'elle est absolument voulue. Elle est aliénable en fait et inaliénable en droit. La créature libre se trouve, par le fait même de sa création, assujettie au devoir; elle devient sujet du devoir. La créature peut détruire sa liberté, elle doit la conserver; l'acte qui lui confère l'existence et la liberté lui impose le devoir de conserver, c'est-à-dire de réaliser la liberté qu'elle a reçue. Ce devoir résume en lui tous les devoirs. La contradiction signalée dans une liberté ensemble aliénable et inaliénable disparaît du moment qu'on lui applique la distinction du fait et du droit; mais cette distinction n'était pas possible jusqu'ici; elle ne reçoit de signification qu'avec les idées de devoir et de morale. Il n'y a d'autre droit que le droit positif, c'est-à-dire la volonté du souverain. Le droit naturel est la volonté de Dieu, telle qu'elle s'exprime dans l'essence de notre raison, qui est son ouvrage. Et comme il n'y a pas d'autre souverain que Dieu, nul droit prétendu positif ne saurait prévaloir contre le droit naturel.

Ainsi l'énigme de l'absolu se résout réellement dans l'amour; l'énigme de la création se résout idéalement dans la morale. De la réalité suprême découle tout idéal, la morale naît du miracle.

Les résultats de l'examen auquel nous venons de nous livrer ont une importance décisive. Par l'intermédiaire des idées d'absolu, d'amour et de liberté créée, nous sommes parvenus à comprendre la morale d'une manière déjà concrète. Dès l'entrée, nous avons entendu sous le nom de morale la loi de la liberté. Il n'était besoin d'aucune recherche philosophique pour nous assurer de la justesse de cette définition; mais elle ne nous donnait pas la connaissance réelle du sujet. Loin de connaître la règle de la liberté, nous ne comprenions pas même qu'une telle règle fût possible.

Avec l'idée d'une créature libre, nous avons acquis celle d'une loi de la liberté. Il existe effectivement une loi inhérente à la liberté créée, sans laquelle la liberté créée se dissoudrait en contradictions et ne saurait être conçue. Nous voyons maintenant en quoi cette loi consiste. La loi de la liberté créée est de se confirmer, de se réaliser, de se rendre inaliénable de fait, comme elle est inaliénable de droit, dans la volonté créatrice. La loi morale est la loi suprême de la création, dont toutes les lois naturelles sont les symboles ou les images; c'est la formule de tous les développements, la loi des lois, la norme universelle : « Réalise ton essence; fais-toi

réellement ce que tu es en principe, en substance, virtuellement : DEVIENS CE QUE TU ES. »

Tous les principes de morale mis en avant jusqu'ici : l'idéal et l'obéissance, le devoir et le bonheur, paraissent combinés dans notre formule, lorsqu'on l'interprète par l'enchaînement des idées qui l'ont produite. Dans son universalité souveraine, elle concilie les maximes des sages et les commandements des législateurs inspirés. « Suis la nature », nous dit le stoïcisme païen. « Observe les commandements de Dieu », nous dit Moïse. L'esprit de la Grèce et l'esprit hébreu se retrouvent unis et transformés dans la pensée chrétienne. Pour la pensée chrétienne en effet, pour quiconque entend le mot créer, le commandement de Dieu n'est point un dorre accidentel et arbitraire ; il est écrit dans l'intimité de notre véritable nature, dans la substance de notre être, et cette substance n'est que la volonté de Dieu.

La science morale sera donc le développement de la loi qui ordonne à l'être créé de réaliser son essence, et le problème de la morale se posera dans les termes suivants :

Comment la créature libre doit-elle user de sa liberté pour la conserver? ou mieux : Comment la créature, libre du fait de son auteur, doit-elle agir pour devenir libre de son propre fait?

Une haute analogie nous fait déjà pressentir la réponse à cette question capitale. A vrai dire, la ré-

ponse que nous cherchons est écrite dans tous les cœurs; sur un tel sujet je n'ai rien à vous apprendre; et certes il serait à plaindre celui qui se piquerait de présenter quelque nouveauté lorsqu'on lui demande où est le bien! Je ne me flatte pas même d'imposer une forme originale à la vérité commune. Mais si nous n'avons pas reculé devant le paradoxe, nous ne reculerons pas non plus devant le lieu commun. La distance qui sépare l'un de l'autre est moindre qu'on ne se l'imagine. En changeant, on oublie, et les lieux communs de la veille seront peut-être les paradoxes du lendemain. Pour nous, sans rougir des vieilles croyances et des vieilles mœurs, nous ne désavouons pas non plus l'esprit d'examen, produit des temps nouveaux, et nous nous efforçons d'asseoir nos convictions sur la base de la science. La sincérité d'un tel dessein peut donner quelque prix à l'exposition des doctrines les plus connues.

Si l'on nous demandait ce que l'absolue liberté doit faire pour se réaliser, cette question nous jetterait dans un certain embarras. A la vérité, nous avons établi *a priori* que l'absolue liberté s'accomplit comme telle dans l'amour, mais en même temps nous avons reconnu que nous n'avons pas le droit de conclure de la nécessité subjective de notre pensée à la nécessité objective du fait. Nous avons reconnu que l'amour créateur est un miracle, puisque c'est la production d'une volonté distincte de

l'absolu, une relation que l'absolu contracte, une restriction qu'il s'impose à lui-même. Il n'y a pas de droit contre Dieu.

En droit, l'absolu est ce qu'il veut, et quoi qu'il veuille, il n'en demeure pas moins l'absolu. — En fait, il est notre Dieu, il nous aime, mais ce n'est jamais là qu'un fait, et de quelque manière que nous arrivions à le constater, nous n'y parvenons que parce que Dieu a voulu nous le permettre. Cette connaissance n'est jamais que révélation. Il ne nous est donc pas permis de dire que l'absolu ne peut se réaliser qu'en devenant amour; mais seulement que nous le voyons se réaliser dans l'amour. Arrivés à l'absolue liberté, nous sommes perdus; nous ne pourrions plus redescendre de cette cime, si Dieu ne nous prenait par la main. Nous ne pouvons plus avoir, à partir de là, qu'une connaissance historique et révélée, sous quelque forme que nous en obtenions la communication. En un mot, de l'absolue liberté on ne saurait proprement rien déduire.

Il n'en est pas de même de la liberté créée. L'idée même d'une créature libre implique qu'elle est soumise à une loi. Pour déterminer le contenu de sa loi, il ne faut pas la considérer seulement comme être libre, mais comme créature. Il faut se reporter par la pensée à l'acte de la création, et mesurer le degré de réalité que possède la créature par l'effet seul de cet acte, tel que nous pouvons le concevoir :

Créer, c'est vouloir. Par le seul effet de la créa-

tion, l'être créé, qui n'a point encore agi lui-même, est réel, dans ce sens qu'il est voulu. En effet, le trait saillant de la volonté créatrice est la substantialité de son objet. Ce que Dieu veut, c'est une créature qui possède en elle-même le principe de son être, puisqu'il la veut libre. Or, avant toute action propre, la créature ne possède point en elle-même le principe de son être. Le principe de son être est en Dieu; elle n'est réellement qu'une volonté de Dieu; elle est absolument liée à Dieu, il n'y a entre elle et Dieu aucune solution de continuité, je dis plus, aucune distinction effective.

Cependant une distinction est nécessaire. L'idée de la créature libre exige qu'elle existe par sa propre volonté, par sa propre action. La créature voulue n'existe donc pas encore par le simple fait qu'elle est créée. Dire qu'elle est créée libre, c'est dire que sa création n'a pour résultat immédiat que l'établissement d'une possibilité. Quelle que soit, dans cet instant idéal, l'existence effective de l'être fini, que nous ne comprenons point, je l'avoue, et que sans doute nous ne comprendrons jamais, car un nuage épais dérobe à tous les regards le mystère des origines, ce qui est certain pour la pensée, c'est que l'être fini n'a pas atteint sa destination et que son existence voulue n'est encore qu'une possibilité. Il n'existe que par l'acte de Dieu, il n'est encore que Dieu, dirions-nous presque. Son idée exige qu'il soit lui-même et qu'il existe par son propre acte.

Ainsi, pour que la créature accomplisse sa destination, il faut qu'elle se pose elle-même.

Par là elle se distinguera nécessairement du Créateur, elle s'en éloignera, pour ainsi dire, elle établira elle-même cette solution de continuité que l'exécution du plan divin réclame. Primitivement, elle n'est que par la grâce de Dieu et ne relève que de Dieu. Mais cette union purement naturelle, toute passive du côté de la créature, cette union-là n'est pas le but. Il faut que la créature se prononce, qu'elle existe par son propre fait, qu'elle relève non-seulement de Dieu, ce qui est la condition générale de toute existence, mais aussi d'elle-même, ce qui est la condition de la liberté.

L'acte par lequel la créature se pose et se réalise elle-même en se distinguant de Dieu, n'est donc pas un pur accident, un miracle impossible à prévoir et à comprendre, comme l'acte par lequel se réalise Celui qui est avant tout acte la souveraine perfection. Le mouvement par lequel la créature se constitue est impliqué dans la volonté créatrice : complément de la création, il est prédéterminé sans être nécessaire. Absolument voulu et complétement remis à la liberté de la créature, cet acte est un devoir, la source et le fond de tous les devoirs.

Tel est le point où nous nous étions arrêtés; cherchons à l'approfondir :

Libre dans son essence, la créature doit s'approprier sa liberté par l'action.

Il semble d'abord que toute action quelconque satisfasse à cette loi. Tout vouloir atteste la liberté : puisque ce que Dieu demande, c'est que nous prenions possession de nous-mêmes ; quels que soient la nature et l'objet de notre volonté, en voulant, nous accomplirons la loi de notre être, nous obéirons au commandement.

Telle est la première apparence ; mais cette illusion se dissipera bientôt par un examen plus attentif du problème.

La créature ne doit pas seulement manifester sa liberté, mais, en la manifestant, la maintenir, puisque Dieu la veut libre. Il y a plusieurs manières de manifester sa liberté, il n'y en a qu'une de la maintenir. L'état de l'être auquel la question s'adresse est l'innocence. La question est celle du bien et du mal.

La créature est appelée à réaliser sa liberté essentielle ; elle doit se rendre le principe de ses propres actions, son propre centre, son propre but, apprendre à dire *moi*, se distinguer de son auteur ; pour tout résumer, elle est appelée à devenir personnelle. Reproduisons cette crise en nous-mêmes par la pensée, afin d'en apprécier les conséquences :

Ce que la créature doit faire, elle le fait. Elle se distingue de Dieu complètement, c'est-à-dire qu'elle s'en sépare. Elle dit : Je suis mon centre et mon principe, je suis ma règle, je suis mon but. Le dire, le penser ou le faire est tout un, car elle est libre.

Dans les limites de sa liberté, tout être libre est en quelque sens créateur ; il est créateur de lui-même ; il est ce qu'il veut. La créature libre veut se prendre pour son propre centre, elle est donc son propre centre. Mais n'est-il pas clair qu'elle a restreint par là l'empire de la liberté divine, c'est-à-dire qu'elle a restreint la réalité divine ? En se faisant son propre centre, elle s'est rendue impénétrable à la volonté de Dieu. Il y a désormais un domaine dans lequel la volonté divine ne peut plus se déployer. Ainsi la volonté divine cesse d'être absolue, puisqu'elle rencontre quelque part une limite qu'elle ne s'est pas donnée, mais qui lui est imposée par un autre. « Tu peux, ô Roi ! tu peux ravager et briser ma vie. Tu peux m'anéantir, mais tu ne saurais incliner mon cœur, tu ne saurais me faire vouloir. Là sont les bornes de ton empire. Je suis impénétrable même à toi ! » Ainsi parle l'impie, et l'impie a raison. Rien n'est impénétrable, sinon la volonté. L'impénétrabilité des substances corporelles, cette impénétrabilité qui en fait à nos yeux des substances, est un symbole de la volonté, et l'on ne peut faire d'autre supposition sur son principe sinon qu'il est lui-même un vouloir. La créature s'enferme donc dans une forteresse : « Il n'importe, dit-elle, que ma liberté vienne primitivement de Dieu ; elle vient aussi de moi-même, du moment que je l'accepte. Je la crée, puisque je la veux. Le Dieu qui m'a fait, s'il est un tel Dieu, ne peut pas

tout, car il ne peut pas me faire vouloir. Y prétend-il, n'y prétend-il point? je l'ignore; mais il le tenterait qu'il ne le pourrait pas; car s'il me forçait à vouloir, il anéantirait l'identité de mon être : ce n'est plus moi qui aurais voulu. »

En se constituant libre de cette manière; en proclamant son indépendance absolue, la créature met sa propre existence en contradiction avec la volonté divine et partant avec l'être de Dieu; elle tend pour sa part à nier Dieu.

— Mais, dira-t-on, vous vous trompez. La créature, en se posant comme son propre centre, pour remplir seule sa propre sphère, ne refoule pas Dieu hors d'un espace qu'il occupait auparavant; elle ne fait que remplir un vide que Dieu laisse en se retirant. Dieu lui-même consent à n'être pas tout; il veut n'être pas tout, puisqu'il crée et qu'il crée un être libre. L'autonomie de la créature a pour condition la limitation que Dieu s'impose lui-même. Prétendre qu'il ne se l'est pas donnée, c'est commettre une grave erreur. Non! la créature devient en effet impénétrable à Dieu, mais c'est parce que Dieu l'a voulu. Il reste donc ce qu'il veut, et vous avez tort de dire qu'en proclamant son indépendance, la créature nie Dieu. Elle le nie en ce qui dépend d'elle, cela est vrai, mais elle ne lui apporte aucun dommage, elle ne diminue en rien sa grandeur. Il n'y a rien dans tout cela que Dieu n'ait voulu.

— L'erreur et la vérité se tiennent de bien près dans cette objection. Il est vrai que Dieu se limitant en quelque sorte par la liberté qu'il accorde à la créature, l'usage qu'elle fait de ce don ne saurait altérer la suprême majesté du donateur; mais il n'est pas vrai que la créature ait reçu la liberté pour s'en servir comme nous venons de le dire. Cela n'est pas vrai, parce que cela est impossible. Il faut donc qu'il y ait pour la créature une autre manière encore de réaliser sa liberté.

En vain la créature prétend se séparer de Dieu, en vain prétend-elle que Dieu soit pour elle comme s'il n'était point. Peu importe à Dieu; il lui suffit d'être ce qu'il veut, je l'accorde. Mais examinez les conséquences d'une telle séparation relativement à la créature elle-même, et vous voyez éclater la contradiction. Nous connaissons le dessein de Dieu sur la créature, et nous savons que sa volonté est absolue, immuable, éternelle. Dieu veut la réalité de la créature, il veut son être, il veut son bien; mais, vous le savez, la volonté est la substance, la racine de l'être; la créature séparée de Dieu par sa propre volonté serait donc séparée de lui dans sa substance, dans la racine de son être, et c'est là ce que nous ne pouvons concevoir.

L'être de la créature consiste dans la volonté qui la produit incessamment. Si Dieu cessait de vouloir le monde, par cela même il n'y aurait plus de monde. Comment la volonté d'un être peut-elle devenir un

second être, une personne même, et soutenir avec celui dont elle procède des rapports de personne à personne? C'est assurément un mystère, c'est le mystère qui renferme tous les autres, le mystère de la création; mais l'effort que cette doctrine impose à l'esprit n'est pas un motif suffisant de la condamner, car nous ne pourrions la rejeter sans nier ou l'infini ou la réalité du moi, prémisses de toute pensée. Au fond, il n'y a donc autre chose dans la créature que la volonté créatrice. La créature est, dans sa substance, identique à la volonté créatrice. La créature qui veut se séparer de Dieu veut donc se séparer d'elle-même, elle s'acharne contre elle-même, elle s'arrache à l'être et fait effort pour s'élancer dans le néant. Voilà où gît la contradiction profonde. Ce n'est pas Dieu que la créature nie et qu'elle va détruire dans son blasphème impuissant, c'est elle-même. Il n'y a pas de contradiction plus forte que de supposer qu'une créature, c'est-à-dire un être qui n'existe que par l'acte constant de la volonté divine, puisse se constituer et subsister en dehors de cette volonté. L'inévitable conséquence de l'acte par lequel la créature réussirait à se séparer de Dieu pour devenir son propre centre, serait l'anéantissement. Mais la créature ne peut pas s'anéantir, puisqu'elle est voulue. Elle ne peut pas s'anéantir, non; mais la contradiction la dévore. Elle se fatigue à rompre la chaîne qui l'attache à l'être. Un impuissant effort pour atteindre le vide, un sui-

cide éternel, telle serait son existence, telle serait la destinée que l'Amour aurait su lui préparer !

Et pourtant la logique est impitoyable. Si la créature ne sort pas de son état primitif, si elle ne se détermine pas elle-même, si elle ne prend pas possession d'elle-même, elle ne sera pas ce que Dieu veut qu'elle soit, elle ne sera pas un être réel, elle ne sera pas une personnalité libre. Etrange liberté et bien stérile, qui ne se conserverait qu'à condition de n'en point user ! Il y a quelque chose de meilleur que l'innocence, c'est la vertu ; aussi l'innocence ne se conserve point sans se transformer en vertu. L'être libre ne saurait demeurer dans sa condition primitive que par son vouloir, en se prononçant. Y rester, ce serait encore en sortir. Et réellement il faut en sortir. Il faut que la créature soit et soit libre, puisque Dieu veut son être et que l'être c'est la liberté. Il faut qu'elle soit libre, qu'elle se veuille libre ; mais ici la contradiction atteint son apogée : Être libre, c'est être en soi, c'est se vouloir soi-même, c'est sortir de Dieu — être, c'est être en Dieu ; sortir de Dieu, c'est sortir de l'être. Ces propositions sont évidentes à qui comprend le sens de leurs termes. Cependant l'œuvre divine ne saurait aboutir à la contradiction. Il faut donc qu'il y ait pour la créature une manière de réaliser sa liberté que nous n'avons point encore aperçue. Puisque se fonder en elle-même, c'est se séparer de Dieu, il faut qu'elle ait un moyen de rentrer en lui en même

temps qu'elle en sort. Pour accomplir la loi de sa destinée, pour arriver à la véritable liberté, il faut qu'elle se fonde à la fois et par un même acte et en Dieu et en elle-même.

La chose est nécessaire, elle est donc possible. Un examen attentif nous fera bien découvrir comment :

Il faut que la créature se pose elle-même, et par conséquent se distingue de Dieu. Il faut qu'elle reconnaisse ces deux termes, elle et Dieu, comme deux termes, comme deux êtres distincts, et cela non-seulement dans sa pensée, mais par un acte de volonté, car il faut qu'elle se veuille elle-même. Toutefois, il faut qu'elle le fasse sans se séparer de Dieu, sans exclure Dieu. Il faut qu'elle se veuille elle-même, mais il faut qu'en même temps elle veuille Dieu.

Se distinguer nettement de Dieu, tout en s'unissant fortement à lui, se constituer comme moi, comme son propre centre, tout en faisant de Dieu son principe et son centre, tel est le problème. S'il ne trouvait pas de solution, la création n'aurait point de sens, car le but de la création, le bien positif de la créature, serait un but impossible. C'est un bien d'être libre, c'est un bien d'être pour soi, car c'est ressembler à Dieu ; mais le bien ne saurait consister à se trouver hors de Dieu, à être sans Dieu. Se distinguer de Dieu et se séparer de lui sont deux choses bien différentes. La seule manière de s'en

distinguer n'est pas de s'en séparer; on peut s'en distinguer pour s'unir à lui, et même il n'y a d'union possible que par la distinction.

Nous sommes arrivés graduellement au nœud du problème : pour le résoudre, il n'y a plus à prononcer qu'un mot, qui est déjà sur vos lèvres. Qu'est-ce que se distinguer d'un être sans s'en séparer? qu'est-ce que se distinguer d'un être en s'unissant à lui par sa volonté? — C'est vouloir qu'il soit. Pour vouloir soi-même un être, il faut être soi-même, il faut avoir une volonté, et par conséquent il faut se vouloir soi-même, il faut posséder sa volonté. Vouloir que Dieu soit, vouloir Dieu, se vouloir soi-même, mais pour Dieu — c'est aimer Dieu.

Ainsi la loi que nous cherchons, la manière dont la créature peut conserver sa liberté tout en la manifestant, c'est l'amour de Dieu. Dieu nous aime parce qu'il nous aime; notre essence à nous, c'est de l'aimer. Dieu est notre modèle. La loi suprême est un reflet du fait suprême. L'amour est la formule des formules, la clef de toutes les portes. L'amour est la magie, l'amour est la morale. Obéir à Dieu, imiter Dieu, réaliser notre liberté, toutes ces expressions désignent une même chose, qui est l'amour. L'acte par lequel la créature doit se distinguer du Créateur, se constituer elle-même en s'affranchissant, finir la création et fermer l'abîme, est un acte d'amour. Dieu dit à sa créature : Sois libre, tu le peux. Mais comme elle est déjà libre,

elle est aussi intelligente, car la liberté ne se conçoit pas sans l'intelligence, qui est son reflet. Elle connaît donc, ou plutôt elle sent, instinctivement encore, quel est son rapport avec Dieu, elle sent qu'elle vit en Dieu, qu'elle est soutenue et portée par la volonté de Dieu. Elle répond donc : Oui, Seigneur ! Je suis libre et je veux l'être, mais pour t'aimer et pour te servir.

Dans l'amour, les deux termes, le sujet et l'objet de l'amour, sont parfaitement distincts, bien qu'ils se pénètrent mutuellement. En aimant Dieu, la créature se constitue donc dans sa personnalité, comme l'idée de la liberté l'exige. Aimer Dieu, ce n'est pas se perdre, c'est se trouver. Si nous nous perdions en Dieu, nous ne pourrions plus l'aimer. Ainsi la créature se reconnaît, s'affirme elle-même et se distingue de son principe ; mais cette distinction n'est qu'idéale, la créature ne se sépare pas un instant de Dieu, qui est sa substance et sa vie. Elle se possède elle-même par sa volonté, mais elle ne veut se posséder que pour se donner. Avant tout acte de sa part elle ne se possédait pas, et l'on ne donne que ce qu'on possède.

VINGT-UNIÈME LEÇON

XIX. *L'acte par lequel la créature réalise sa liberté constitue sa personnalité :* Le nom de personne désigne un être libre qui se pose et se reconnait comme tel. Remarque : Cette définition s'applique à la personnalité divine. La personnalité fût-elle nécessairement relative, on comprend néanmoins que Dieu se constitue comme personne par l'acte de la création.

XX. *La créature, en aimant Dieu, l'affranchit de la limitation qu'il s'impose en créant.* Ainsi l'absolu en essence existe comme absolu ; toutes les contradictions sont levées, tous les problèmes résolus. Remarque : L'amour pour Dieu, qui, en principe, constitue le devoir, perdrait en fait le caractère d'obligation, du moment où il existerait dans sa pureté ; parce que la créature, trouvant en Dieu la satisfaction de tous ses besoins, ne pourrait pas en être détournée.

Nous avons déduit de l'idée de la liberté créée la loi de cette liberté. Nous avons trouvé dans l'amour de Dieu le but absolu des choses, le sommaire de la morale, le souverain bien. L'endroit paraît favorable pour nous reposer un instant et pour nous rendre compte, s'il est possible, de ce que nous avons fait jusqu'ici.

Nous cherchons dans la science des choses l'explication du devoir. Nous avons pris pour guide la conscience morale, et comme interprètes de la conscience, la logique et l'observation.

Afin d'obtenir cette connaissance des effets par leurs causes que réclame notre pensée, nous nous sommes efforcés d'abord de conquérir l'idée du principe universel et absolu. Sans nous arrêter à établir l'unité de ce principe, que toute philosophie accorde, parce que l'unité est le premier besoin de

notre raison, nous avons dit : Le principe universel doit posséder en lui toutes les conditions de l'existence ; pour le comprendre, il faut comprendre un être qui ne puisse exister que par lui-même ; — un tel être serait absolument libre ; — mais l'être absolument libre n'est que liberté, donc la liberté est l'essence même de l'être, qui est par conséquent insondable. — Il est ce qu'il veut. Il serait inutile de reproduire la preuve dialectique sur laquelle nous avons essayé d'asseoir cette proposition paradoxale. Mais, comme aux destinées de ce paradoxe sont liées celles d'un système qui donnerait peut-être quelque repos à la pensée, quelque aliment au cœur et quelque secours à la vertu, je voudrais, avant de passer de la philosophie pure à l'histoire, en étayer la principale doctrine par des considérations d'un genre un peu différent.

La dialectique n'est et ne peut être que la forme de la philosophie. Quand même il serait établi que nos intermédiaires sont insuffisants, quand même on ne reconnaîtrait pas la nécessité logique qui nous a fait aller de l'existence à la substance, de la substance à la vie, de la vie à l'esprit et de l'esprit à l'absolue liberté, la base de nos convictions ne serait point encore sapée. Le fondement de notre système est celui de tout spiritualisme[1]. Il se résume

[1] Conformément à l'analogie universelle de la langue, sinon à la mode de la saison, je n'oppose pas le spiritualisme au matérialisme seulement, mais au dualisme.

en trois propositions : Le principe de l'être est spirituel ; l'élément substantiel de l'esprit est la volonté ; la volonté est libre dans son essence.

Ce dernier point repose sur l'évidence psychologique et sur les exigences de la morale. La seconde thèse n'est guère plus contestable, quoiqu'elle ait été souvent mise en oubli. La substance de l'esprit ne peut être qu'un acte ; en chercher une autre serait prouver qu'on ne sait pas ce que le mot esprit signifie. L'esprit n'est pas une chose, mais une force, et la force n'a d'autre substance que son activité, la puissance n'est que le minimum de l'acte. Maintenant, quel est l'acte premier, l'acte fondamental de l'esprit, celui qui est compris dans tous les autres et qui est la condition de tous les autres ? Il est impossible de l'observer directement dans sa simplicité élémentaire et abstraite ; mais, d'après les lois logiques de tout développement, il doit se retrouver dans l'acte suprême qui a tous les autres pour condition, dans lequel tous les autres sont impliqués et qui imprime son cachet à notre existence. Or cet acte suprême est évidemment la volonté réfléchie, le plein exercice de la liberté, lequel suppose la sensibilité, la mémoire, l'imagination, l'intelligence, toutes nos facultés, en un mot. L'esprit se traduit et s'exprime dans ce qu'il veut. La valeur réelle d'un homme s'estime selon sa conduite, selon sa volonté, parce qu'effectivement c'est là qu'est l'homme. La volonté pleinement réalisée est le fruit de l'esprit ; la

volonté dans son principe est donc la semence, le germe de l'esprit — les facultés proprement dites sont les organes qui servent au développement de la volonté, c'est elles qui procurent la transformation du germe en fruit, de la volonté élémentaire, qui est instinct et vie, en volonté réelle et réfléchie, qui est liberté. La volonté est le centre de l'esprit ou du moi, et dès lors en disant que la volonté est l'essence universelle, nous ne faisons que donner une forme plus concrète à l'idée générale du spiritualisme.

Le spiritualisme, à son tour, est fondé sur la théorie de la connaissance. Les sensations sont superficielles; la raison seule peut connaître le principe des choses; l'intuition intérieure nous donne seule l'idée de l'être. Pour notre esprit, pour ce qui dit en nous, je suis, il n'y a d'être que celui qui dit aussi, je suis, ou qui tout au moins se sent être; il n'y a d'être réel que l'être existant pour lui-même, le sujet. Ainsi l'être réel est le sujet, le sujet réel, c'est la volonté : voilà le fond de notre système. Il se résume en termes bien simples; il peut se défendre sur le terrain de la psychologie, il a ses raisons d'être dans la conscience.

Le motif de la création ne saurait se trouver dans la nature même du principe, car un motif inhérent à la nature de l'absolu détruirait sa liberté. Si l'on veut un motif, il faut le chercher dans la créature possible. Nous trouvons dans cette idée, qui est

celle de l'amour, la seule raison qui puisse engager un être parfait à créer. La puissance, la sagesse et la bonté de Dieu se déploient dans la création, mais il ne crée pas dans l'intention de manifester sa puissance, sa sagesse et sa bonté; son motif n'est pas d'acquérir une gloire superflue, mais de faire le bien d'un autre être; et s'il veut que ses perfections soient connues et célébrées, c'est que le plus grand bien de cet être consiste précisément à les connaître et à les adorer. Dans ce sens, mais dans ce sens seulement, nous disons que Dieu veut sa propre gloire. Tout revient à lui sans qu'il y ait en lui d'égoïsme, parce qu'il est l'accomplissement du bien. Il veut sa propre gloire, mais par amour; l'objet direct de son vouloir est le bien de la créature.

La perfection de ce bien, c'est d'aimer Dieu; la condition de ce bien, c'est la liberté. Ainsi la créature est primitivement libre. Elle est donc primitivement indéterminée; elle est appelée à composer sa destinée, à produire sa propre nature ou à fixer son rapport avec Dieu, ce qui revient au même, car sa nature, sa destinée, ne sauraient dépendre que de son rapport avec Dieu. Elle est indéterminée, et toutefois son indétermination n'est pas absolue, puisque sa création n'est pas sans but. Libre, elle sera ce qu'elle voudra; mais comme elle doit être libre, elle doit vouloir sa liberté; sa liberté implique en elle-même une loi : la créature qui naît de l'amour est une créature morale.

L'acte de volonté que nous demandons constitue la personnalité de la créature. La personne en effet est l'être libre qui se pose et se reconnaît comme tel. Nulle personne n'est telle que par son fait. La personnalité n'est pas l'attribut d'une chose, mais l'acte d'une force. Au fond tous les attributs réels des êtres sont des actes.

Une controverse assez vive s'est élevée sur la question de savoir si la personnalité implique une limitation ou si l'être absolu peut être personnel. Les partisans de la première opinion la soutiennent en disant que l'être ne peut pas se reconnaître lui-même et se poser en qualité de *moi* sans se distinguer par là d'autres êtres, et sans entrer en rapport avec eux.

Nous pourrions accorder qu'il en est ainsi, tout en repoussant la conséquence qu'on en tire contre la personnalité divine. Nous n'avons pas enseigné que Dieu soit personnel de sa nature; nous avons enseigné que son essence est un insondable mystère, parce qu'il est liberté. Comme la personnalité humaine, la personnalité divine ne peut être qu'un fait. Bien entendue, la doctrine catholique de la Trinité nous ferait comprendre comment l'être parfait distingue éternellement en lui-même une pluralité de personnes. Nous avons évité de nous prononcer sur ce sujet sublime, parce qu'à nos yeux la pensée humaine n'atteint Dieu que dans ses rapports avec le monde, et que nous sommes loin de donner les

limites de nos connaissances pour bornes à la réalité. Si l'on tient à faire de la personnalité de Dieu une proposition philosophique expresse, sans abandonner l'idée que la personnalité est nécessairement relative, on pourrait dire encore que Dieu se constitue comme personne par l'acte même de la création. Ceux qui nient la personnalité divine nient probablement aussi la création; aussi n'ai-je pas la prétention de les réfuter par cette remarque; je veux montrer seulement que leur analyse de la personne n'ébranle rien. Dieu n'est pas une personne dans le sens humain, une personne qui délibère, qui change d'avis, en qui se succèdent une infinité de modifications finies. Dieu est un acte immuable, éternel; mais cet acte, qui est l'Amour, suppose derrière lui l'intelligence et la liberté, éléments constitutifs de la personnalité. Ainsi la proposition que toute personne est limitée, que toute personnalité est relative, n'exclurait pas le Dieu personnel. Mais cette thèse, prise en elle-même, est fort contestable; elle repose, ce me semble, sur la confusion des idées d'universel, d'infini et d'absolu; ainsi que sur une interprétation abusive des faits de conscience. Que l'homme ne se reconnaisse pas comme personne sans apercevoir d'autres personnes; c'est incontestable, et cela s'explique aisément; il n'en résulte pas que cette relation soit essentielle à la personnalité. On pourrait dire avec le même fondement que la personnalité implique la conscience d'un corps;

ce qui serait vrai dans le même sens. Nous ne connaissons aucun motif rationnel de contester la personnalité divine.

Quant à la créature, en prenant possession de la liberté qu'elle a reçue, elle devient personne. Cet acte décisif peut s'accomplir de plusieurs manières, mais le but ne peut être atteint que d'une seule : ce but, c'est qu'en prenant possession de sa liberté, l'être créé la consolide.

Ce but est la volonté de Dieu. Dieu veut le bien de la créature ; il veut que la créature veuille son propre bien, parce que pour elle il n'y a pas d'autre bien que le bien qu'elle veut. Par une extension naturelle, on applique le nom de bien à des instruments — la fortune, à des symptômes — le plaisir, mais proprement le seul bien, c'est le but, le bien c'est être, agir, vouloir. Le bien de la créature est de s'unir à Dieu. La pénétration réciproque des deux volontés peut seule faire de la volonté finie une volonté pleine et féconde; séparée de Dieu, la créature libre s'abîme dans le néant de la contradiction. Pour être et pour être elle-même, la créature doit se distinguer de Dieu par un acte qui l'unisse à lui. Aimer est le nom d'un tel acte. La liberté posant la liberté, telle est la forme de la création : le sens en est l'amour attendant l'amour.

En aimant Dieu, la créature se plonge incessamment dans la source de l'être et boit les flots d'une jeunesse éternelle. Elle se veut elle-même, mais

non pour elle-même. Elle se veut, afin que Dieu soit réalisé en elle. Elle ne se veut pas comme but, mais comme moyen. Elle s'offre à Dieu comme organe pour accomplir ses desseins. Elle devient transparente à Dieu, elle est traversée et pénétrée tout entière par le souffle de Dieu. C'est ainsi, car il est beau qu'il en soit ainsi, c'est par la libre volonté de la créature que l'absolu reste l'absolu, malgré les restrictions qu'il s'impose en créant, parce qu'il franchit toutes ces restrictions. Le cœur de l'être libre est l'objet du triomphe de Dieu. La victoire que Dieu remporte est la seule vraie victoire, car la liberté est la seule vraie puissance. Ce qui fait l'éclat de sa couronne, c'est qu'il incline les cœurs.

Par l'amour de la créature pour son auteur, tous les problèmes de la pensée sont résolus. L'œuvre de la création est achevée. Dieu s'est enrichi, s'étant donné la seule chose qui possède une valeur réelle. Lui, l'absolu, qui de son essence est tout, s'abaisse, en créant, à la sphère des relations; il consent à n'être pas tout, pour redevenir tout par le fait de la créature. Il consent à devoir quelque chose à la créature, et, merveille ineffable, il y réussit, car l'amour a toujours du prix.

Dieu dans le mystère de son essence éternelle — Dieu se limitant lui-même pour donner place à l'existence, à la liberté finie, et contredisant ainsi sa propre nature, parce qu'il est plus grand que sa nature, — Dieu se rétablissant dans l'absolu, sans tou-

tefois absorber la créature, à la fois tout et Seigneur de tout : tels sont les trois termes que l'amour unit incessamment. La formule de Hégel, l'affirmation, la négation et la négation de la négation ; l'harmonie se réalisant par le contraste, cet admirable type logique de tout développement, de toute histoire et de toute vie n'est qu'un pâle reflet du rapport réel entre Dieu et le monde. Celui-ci, dans sa réalité substantielle, est un rapport de volonté, il repose tout entier non sur la nécessité de l'essence absolue, mais sur une libre résolution. La spéculation logique s'abuse en prenant pour une nécessité des choses mêmes l'infinité éternelle du fait. Ainsi s'explique et se confirme dans notre point de vue l'étrange paradoxe de Descartes, que la logique elle-même est contingente et dépend du libre arbitre de Dieu. La logique universelle est une effluve de l'amour.

Dans l'amour de la créature pour son Dieu, le but de la création est atteint. L'univers s'explique comme une réalité morale. Tout se résout en rapports de volonté. L'esprit est satisfait. On sent qu'il n'y a plus rien à demander. La métaphysique est achevée. La morale en un sens l'est aussi. Il ne nous reste plus rien à déduire de l'idée de la créature libre, telle que nous la concevons *a priori*. La morale purement spéculative se résume en un seul précepte : Aimez Dieu. En ces deux mots la science morale est accomplie, telle du moins que nous pou-

vons la concevoir au moyen de nos données actuelles.

La morale est accomplie, et, chose singulière, en s'accomplissant, elle s'évanouit. Dans la pleine réalisation du but universel il n'y a plus de morale, car il n'y a plus de devoir. L'idée du devoir est celle d'une conduite conforme à notre nature essentielle, c'est-à-dire à la volonté absolue qui nous fait être, mais ce devoir nous pouvons réellement l'accomplir ou ne pas l'accomplir. Le devoir ou l'obéissance supposent la possibilité réelle de ne pas obéir, et par conséquent la présence de plusieurs motifs d'action différents. Si tout absolument parle en nous dans le sens de l'obéissance, elle va sans dire et cesse proprement d'être de l'obéissance. Ainsi pour que l'amour de Dieu soit un devoir, il faut qu'il y ait dans la créature quelque chose qui l'en détourne. Nous trouvons bien cet élément dans la créature avant toute espèce de détermination de sa part, mais nous ne le trouvons plus en elle lorsqu'elle aime Dieu. Justifions successivement ces deux assertions :

Avant toute détermination, dans la créature telle que la pure pensée nous la fait connaître, il y a certainement à côté de la puissance qui la sollicite à l'amour de Dieu, une puissance qui l'en détourne. Dans cet état fugitif de l'innocence, nous ne pouvons pas attribuer à la créature une conscience réfléchie d'elle-même et des conséquences de la décision

qu'elle est appelée à prendre. Son intelligence est encore virtuelle comme sa volonté, elle a la faculté de se comprendre, mais proprement elle ne se comprend pas. Elle se sent libre, elle est heureuse et fière de la puissance qui palpite en son sein, mais elle ne saurait apercevoir la contradiction à laquelle est attaché l'exercice de cette puissance. Ignorant les périls de la liberté, elle croit n'avoir qu'à se poser comme libre, comme reine de la création, comme créatrice elle-même. Le sentiment de la dignité qui réside en elle l'incite à se vouloir d'une manière absolue, à se prendre elle-même pour but, à se poser comme le but universel. Telle est la séduction qui la détourne de Dieu.

Cependant nous ne pouvons pas admettre qu'elle n'ait primitivement aucune conscience du lien qui l'unit à son auteur; nous n'admettons point cette idée, non pas à cause des terribles conséquences que nous apercevons déjà, mais parce que l'analyse sincère du sujet nous en détourne. L'intelligence créée, qui n'existe que par l'acte et dans l'acte de Dieu, n'est pas sans conscience quelconque de son rapport avec Dieu; seulement cette conscience est substantielle et non pas formelle, spontanée et non pas réfléchie. En un mot, l'âme innocente sent Dieu, mais elle ne le comprend pas.

Il y a donc dans la créature un instinct, une voix qui lui dit: ne t'éloigne pas de Dieu, regarde à Dieu; c'est le sentiment de son origine. Il y a un in-

stinct, une voix qui lui dit: règne, sois libre, jouis de toi-même, adore-toi toi-même; c'est le sentiment de sa force, le sentiment de sa liberté. Quant à la signification profonde de ces deux instincts contraires, quant aux conséquences du choix intérieur qu'elle va faire entre eux, la créature ne les connaît pas. Elle est précisément dans les conditions qui assurent le caractère moral de sa décision: d'un côté l'intérêt apparent, de l'autre la voix intérieure de la conscience.

Mais supposons que celle-ci soit écoutée, supposons que la créature aime Dieu, alors la lumière se fait, l'illusion s'évanouit et nous ne trouvons plus de puissance capable de détourner l'âme d'aimer toujours. Elle trouve dans l'amour de Dieu sa fin, son accomplissement, la réalité de son être. Et puis l'amour de la créature pour son Dieu n'est pas comme l'amour de Dieu pour elle, un amour de pure grâce, c'est un sentiment de reconnaissance. Nous aimons Dieu parce qu'il nous a aimés le premier. L'aimer, le vouloir tel qu'il est, c'est le vouloir tel qu'il nous aime; l'aimer, c'est le sentir, c'est le voir, c'est l'entendre, c'est se pénétrer, c'est s'abreuver de son amour. D'où pourrait venir la pensée d'interrompre une telle relation lorsqu'elle est comprise? et cette relation, notez-le bien, ne peut pas exister sans être comprise. La créature qui aime Dieu se fonde incessamment en Dieu, elle renouvelle incessamment elle-même la merveille de

sa création. Elle renaît toujours jeune et toujours belle, car elle trouve en Dieu la vérité de son être, et la beauté, c'est la vérité; si la beauté nous apparaît ici-bas comme un mensonge, c'est le monde lui-même qui est mensonge. L'âme respire en Dieu l'air et non pas le vide. Dieu est son élément, son lieu, sa patrie. Ce n'est qu'en le possédant qu'elle se possède, puisque la réalité de son être est tout entière dans l'amour qui la produit. En l'aimant, elle s'aime, car elle sait qu'elle est encore lui; comme en l'aimant, Dieu s'aime lui-même, sachant qu'elle, c'est encore lui, non pas tant parce qu'il la fait être que parce qu'elle l'aime. L'amour est la profondeur et la force, la source inépuisable de la force et de la profondeur. On peut le dire même de l'amour terrestre, symbole impuissant de l'amour véritable. Il y a plus de réalité, plus de substance et plus de lumière dans un sourire et dans une larme que dans tous les systèmes des sages. Comment un devient-il deux? comment deux ne font-ils qu'un? ces énigmes, qui confondent la logique et qu'il faudrait pourtant déchiffrer si l'on veut s'expliquer le monde, le premier ignorant venu en a le mot, lorsqu'il aime. Il sait par cœur tous les mystères, il les sait si bien qu'il joue avec eux; et le jeu lui-même est un mystère que les philosophes n'expliqueront pas de sitôt. Dans tous les jeux il y a quelque chose de l'amour. L'amour est la seule chose sérieuse, mais l'amour joue, parce qu'il est heureux; il est heu-

reux parce qu'il est libre, parce qu'il est la liberté. Pour qu'il devienne un esclavage comme nous le voyons, il faut le renversement de tous les rapports. Aimer, c'est vivre, aimer, c'est se sentir vivre, aimer, c'est se posséder, aimer, c'est se donner, aimer, c'est se doubler. Aimer Dieu, ce n'est pas se doubler seulement, c'est affranchir son être, au sens le plus vrai, des limites de l'existence finie, c'est se donner la plus haute réalité possible, c'est s'élever soi-même à la puissance de l'infini.

Et si le sentiment n'est que l'écho du fond de notre être, si le bonheur n'est que la conscience de la force, de l'harmonie et de la vérité, comme le malheur est la conscience du désaccord intérieur, du mensonge et du néant ; il est impossible que l'amour de Dieu, perfection du bien, perfection de notre être, ne soit pas aussi la plénitude du bonheur.

Ainsi l'âme qui aime Dieu est riche, libre, heureuse ; elle aussi se trouve satisfaite et n'éprouve plus aucun besoin. Qu'est-ce donc qui pourrait l'arracher à cette condition? Ce n'est pas l'ennui ; car l'ennui n'est que le sentiment de la disproportion entre le principe de notre activité et l'objet dont elle est occupée. Si l'ennui nous atteint au sein de nos joies, c'est que nos joies sont la parodie du bonheur. Celui qui est heureux n'a pas besoin d'être diverti. L'amour de Dieu ne laisserait pas de place au désir du changement ; rien ne peut en détourner l'âme qui l'a réellement goûté.

Dès lors, comme je viens de le dire, la notion de devoir ne s'applique à l'amour de Dieu que dans un sens transitoire. Du moment où il s'est produit, cet amour est un fait, il est la vie de la créature; il n'est plus un devoir, puisque la possibilité de le négliger, subsistant toujours idéalement, n'est pourtant plus une possibilité réelle. Avec l'accomplissement de la loi morale, toutes les diversités de l'existence et de la pensée viennent se fondre dans le pur élément de l'amour.

Ainsi nous avons épuisé, je ne dis pas la science *a priori*, proprement il n'en existe pas de telle, mais les conséquences de la première vérité expérimentale, la certitude que Dieu a créé. En somme, nous avons vu que les destinées de l'univers sont remises à la liberté de la créature et que, pour que le but positif de l'univers soit atteint, il faut que la créature libre se décide à aimer Dieu.

Maintenant, pour arriver à l'intelligence du monde réel, dont la pensée a besoin, et sans laquelle il est impossible d'asseoir solidement aucune règle pratique, nous devrons nous demander comment la créature libre s'est déterminée, quelle est en fait, dans le monde tel que nous le connaissons, la situation de la créature libre relativement au problème inhérent à sa nature. Ici le raisonnement ne peut plus rien nous apprendre, car il s'agit d'un fait positif, d'un acte de liberté. Pour résoudre la question que

nous venons de poser, il faut nécessairement recourir de nouveau à l'expérience, il faut consulter la nature, l'histoire et notre propre cœur.

C'est l'existence réelle du monde et de notre raison qui a fourni la base de nos déductions précédentes. En considérant de la manière la plus générale le monde où nous vivons, nous avons trouvé qu'il est l'œuvre de l'amour de Dieu. C'est de l'homme, seule créature libre que nous connaissions, que nous croyons avoir démontré qu'il est fait pour aimer Dieu. La créature, avons-nous dit, est voulue pour elle-même; or l'être libre est seul susceptible d'être voulu pour lui-même, parce qu'il possède seul les qualités propres à faire de lui un but pour la volonté divine. C'est donc nous qui sommes l'objet voulu: le reste n'existe que pour nous ou pour les êtres moraux comme nous. Si nos déductions sont exactes, nous sommes appelés à déterminer nous-mêmes ce que nous sommes.

Et maintenant que sommes-nous? Voilà la question, la question pressante, inévitable, la question constamment posée à chaque être humain. Au fond, c'est la seule question. Elle ouvrirait à nos regards un champ d'investigations tout nouveau.

FIN.

TABLE DES MATIÈRES

LA PHILOSOPHIE

DE

LA LIBERTÉ

PAR

CHARLES SECRÉTAN

L'IDÉE

Edita doctrina sapientum templa serena.
Lucrèce, *D.N.R.*, II, 8.

SECONDE ÉDITION

PARIS

AUGUSTE DURAND | JOEL CHERBULIEZ
RUE CUJAS, 9 | RUE DE SEINE, 33

1866

6 f 2 vol

DU MÊME AUTEUR :

La Philosophie de Leibnitz, fragment d'un cours d'histoire de la métaphysique. Un volume in-8° de 150 pages . . fr. 3

Recherches de la méthode, suivies d'un essai de M. Edmond Schérer sur le péché et la liberté humaine, et de réponses à ce travail par MM. L. Durand, F. Chavannes et Colani. Un volume in-12 . . . . fr. 2»50

La Raison et le Christianisme, conférences sur l'existence de Dieu. Un volume in-12 . . . . fr. 3»50

SOUS PRESSE :

Précis de Philosophie à l'usage des établissements d'instruction secondaire et supérieure. Un volume in-12.

EN PRÉPARATION :

La Philosophie de la Liberté. L'HISTOIRE. Seconde édition.

On trouve aux mêmes adresses:

NAVILLE, E., **Maine de Biran, sa vie et ses pensées.** Un volume in-12 . . . . fr. 4

— **Le Camposanto de Pise ou le Scepticisme**, par Aug. Conti, traduction précédée d'une introduction. Un volume in-18 . . . . fr. 3

— **La Philosophie italienne contemporaine**, par Aug. Conti, traduit de l'italien. Un vol. in-18. fr. 2

— **Le Père céleste**, sept discours. Seconde édition, Un volume in-12 . . . . fr. 2»50

PICTET, AD., **Du beau dans la nature, l'art et la poésie**; études esthétiques. Un volume in-12 . . . . . fr. 2

